N° 3 1957 Mars

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

L'Eglise dans la société temporelle

Entre le 23 et le 29 juillet 1956, s'est tenue à Saint-Sébastien (Espagne) la XI^e^ session des « Conversaciones católicas internacionales », sous la direction de M. Carlos Santamaria Ansa, son président bien connu des milieux intellectuels espagnols et français. Le sujet abordé était des plus sérieux et des plus délicats : « Muable et immuable dans la vie de l'Eglise », selon les termes employés dans l'« Avant-projet ». Un important « Directoire » avait rassemblé à l'usage des participants un grand nombre de textes du Magistère portant sur ces deux points.

Plusieurs communications — dont nous n'utilisons que le texte ronéotypé et parfois résumé — marquèrent les préoccupations et peut-être aussi les inquiétudes que fait lever la rencontre de l'immuable doctrine catholique avec un monde en évolution. On pouvait y lire le souci de l'adaptation sans compromission, — souci d'ailleurs très réaliste, — ouvert aux découvertes modernes qui retentissent inévitablement sur la vie morale, aux événements qui affectent la conduite politique et l'action sociale, aux réalités qui conditionnent l'apostolat. C'est ce que nous croyons lire dans les exposés de M.M. Beales (Angleterre), Laloire (France), Minoli (Italie), Zaragüeta (Espagne), Delfosse (Belgique).

D'autres communications s'établissant résolument sur le terrain théologique fixèrent les principes qui permettent les changements et en même temps les restreignent entre certaines limites. Ces principes sont bien connus des théologiens. Ils furent rappelés par les RR. PP. Sauras et Zaragüeta (Espagne). Des laïcs d'ailleurs n'ont pas craint de toucher à ces problèmes. M. Juan Benoyto (Espagne) l'a fait non sans justesse, tandis que M. Guy Lafon (France), partant de l'opposition rationaliste et de la conception protestante, signalait dans la « tradition » au sens catholique la conjonction de la continuité et de la nouveauté, de l'autorité et de la liberté.

La note de M. le Chanoine Dondeyne (Belgique) mettait une note très personnelle, en se prêtant aux perspectives modernes. Comment la doctrine catholique fait-elle sa part à l'historicité en dépit de son caractère de vérité absolue? Telle était la question posée. Après avoir montré que l'immuable et le muable « sont complémentaires au sein de l'existence historique », le savant professeur mettait en lumière ces deux catégories dans la vie de l'Eglise. L'immuable, c'est la foi qui est fidélité. Mais la fidélité est aussi la source du « mouvant » et du renouveau, car elle est loin d'être pure passivité. L'immuable, c'est encore la « vocation temporelle » qui découle immédiatement de la foi. Or, cette même vocation temporelle est à son tour la source de la nouveauté dans sa rencontre avec l'histoire mouvante de l'humanité.

Quant aux pages qui suivent, elles sont la reproduction d'une communication présentée dans le cadre des « Conversaciones ». Toutefois, l'on a cru bon de s'expliquer davantage sur certains points et de proposer au lecteur les notes justificatives.

Il reste que cet exposé est un essai qui ne prétend pas exprimer le « tout » de la situation de l'Eglise dans la société temporelle. Il a paru simplement que l'on pouvait tenter de marquer à travers les variations qu'enregistre l'histoire une orientation continue. Quelle est-elle? Où la chercher, sinon dans ce qui est la fin même de l'Eglise? Et la fin de l'Eglise, n'est-ce pas en même temps d'annoncer, d'établir le règne de la Vérité et de la Charité divines? Or, parmi ses principes essentiels, la vérité implique l'affirmation de la charité concrète, et la charité concrète, de son côté, retient, parmi ses obligations primordiales, la manifestation actuelle de la vérité.

Si le Christ avait prononcé la seule consigne : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », il n'aurait point confié à son Eglise une tâche trop facile, car le discernement n'est pas simple entre ce qui revient à César et ce qui revient à Dieu dans un monde où tout est à Dieu. Mais enfin le programme eût été sans ambiguïté : séparer l'Eglise, la mettre au-dessus des entreprises terrestres, la tirer du côté de Dieu, c'eût été apparemment le seul principe et le seul devoir.

Mais en même temps le Seigneur fixait un autre pôle à notre prière et à notre action : « Que votre Règne arrive, que votre Volonté soit faite sur la terre comme au ciel ». Le domaine de César doit donc recevoir l'empreinte du Règne de Dieu, être coulé dans des formes concrètes qui répondent à la volonté de Dieu.

Tout alors devient difficile... Il va falloir découvrir à grand'peine ces formes concrètes, établir un va-et-vient de relations entre l'Eglise et la société temporelle, — et cela sans déformer, sans trahir les volontés du Seigneur. Voici vingt siècles qu'on y travaille!

Le magistère s'est prononcé bien des fois sur ce projet. Ne peut-on penser enfin que l'on a mis sur pied les « règlements d'administration » qui permettront à l'Eglise — dans sa cohabitation avec César — d'appliquer à coup sûr les principes donnés par son Fondateur? Ou bien faut-il toujours tout remettre en question?

Telle est l'alternative fallacieusement simplifiée : immutabilité ou variations indéfinies?

La question a quelque importance. L'on peut, pour l'un ou l'autre parti de l'alternative, invoquer les paroles du magistère. Les uns adoptent les formules prononcées dans le passé pour les « absolutiser ». D'autres, au contraire, seraient enclins à ne voir dans ces mêmes formules que des déterminations contingentes. Qui a tort? Qui a raison?

D'autres enfin, les non-catholiques, observent l'Eglise sans bien-

veillance. Ils voudraient bien lui faire dire que la Révélation, vérité absolue, contamine toutes les applications qu'on en tire et en fait nécessairement des vérités absolues, elles aussi. Alors, l'Eglise, mise au banc des accusés, serait convaincue d'intolérance [1].

Des discussions et des événements récents au sujet des rapports entre l'Eglise et la société temporelle montrent une certaine tension entre ces deux orientations : « absolutiser », « relativiser » [2]. Notre but n'est que de discerner un peu mieux l'invariant sous la métamorphose. L'un et l'autre sont en effet incontestables : « l'Eglise, en s'étendant dans le monde entier, a subi au cours des siècles divers changements, mais, dans son essence, elle est toujours restée identique à elle-même, parce que la multitude des éléments qu'elle a reçus fut, dès le début, constamment assujettie à la même loi fondamentale [3] ».

I

Si l'on veut avoir quelque chance d'apprécier exactement les déclarations du magistère, il convient de considérer un instant l'histoire de l'Eglise dans ses rapports avec les puissances temporelles, princes et sociétés.

Sans entrer dans tous les détails, il suffira de rappeler que le moyen âge a connu une société « sacrale » dont l'Eglise s'accommodait : société unique, la *Respublica christiana* s'appelle aussi, tout simplement, l'Eglise [4]. « L'empire et la royauté d'une part, le sacerdoce de l'autre, ne seront plus que les organes suprêmes, les 'ministères' distincts de la Cité de Dieu [5] ». La chrétienté est une diarchie [6].

A cette situation en succédera une autre, quand l'état sera parvenu à sa majorité : c'est l'ère des concordats, des ententes, des conventions de toute sorte. Parmi les formes nouvelles qu'apportent les temps modernes apparaît la « religion d'état [7] ». Cependant lors du Concordat de 1801 entre le Saint-Siège et la France, Bonaparte refusa d'entendre parler de « religion d'état » en faveur du catholicisme. Il toléra simplement que celui-ci fût décoré du titre : « religion de

1. Par exemple, M. Merleau Ponty, *Sens et Non-Sens,* 1948, p. 190-191.
2. Nous pensons aux discussions qui se sont élevées autour de la tolérance. A cette occasion, on a invoqué plusieurs fois le *Syllabus* et la doctrine du magistère. Cfr F. Cavalli dans la *Doc. Cath.,* 45 (1948), col. 1147; *Instruction de la conférence des métropolitains espagnols,* dans la *Doc. Cath.,* 45 (1948), col. 1207; *Herder-Korrespondenz,* 7 (1953), p. 296 ss, 8 (1954), p. 214 ss, p. 579 ss.
3. Pie XII, *Disc. aux membres du X^e Congrès International des Sc. historiques,* 7 sept. 1955. Cfr *N.R.Th.,* 1955, p. 977; *Doc. Cath.,* 52 (1955), col. 1221.
4. Cfr l'un des premiers textes dans J. B. Lo Grasso, *Ecclesia et Status, Fontes selecti,* 2^e éd., n. 197.
5. J. Lecler, *L'Eglise et la souveraineté de l'Etat,* Paris, 1946, pp. 77 et ss.
6. L. Sturzo, *L'Eglise et l'Etat,* Paris, 1937, pp. 73-78.
7. L. Sturzo, *op. cit.,* p. 230 ss., en fait remonter l'origine à Luther.

la grande majorité des citoyens français [8] ». Cependant Pie VII déclara au sujet de ce concordat : « Nous l'avons jugé digne de notre approbation » et le pape en attend la paix et l'unité [9]. Pie XI, à son tour, établira le 20 juillet 1933 avec l'Allemagne un concordat où le Reich reconnaît seulement à l'Eglise « le droit d'organiser et d'administrer ses affaires de façon autonome dans les limites du droit commun [10] ».

On sait que la Restauration française de 1815 avait sanctionné le retour à la « religion d'état ». Cette expression se retrouve aujourd'hui dans le concordat passé avec l'Italie [11]. Avec l'Espagne, Pie XII en a signé un autre, dans lequel l'Etat reconnaît : la religion catholique « continue d'être la seule de la nation espagnole et elle jouira des droits et privilèges qui lui reviennent en accord avec la loi divine et le droit canonique [12] ». Et cependant c'est Pie XII qui a signé avec le Portugal en 1940 un concordat qui n'accorde pas à la religion catholique le titre de « religion d'état » et ne prévoit aucun subside pour les ministres du culte [13].

D'ailleurs le Saint-Siège ne laisse pas ignorer que les concordats peuvent avoir un sens fort différent [14]. L'Eglise accepte donc des situations bien dissemblables et elle ne croit pas déroger en le faisant. Elle en a donné des preuves manifestes dans ses rapports avec l'Italie. Tandis que Pie IX revendique les droits du Saint-Siège sur les Etats pontificaux qu'on va lui arracher [15], alors que Léon XIII ne semble pas concevoir d'autre possibilité qu'un état temporel gouverné directement par le Saint-Siège [16], Pie XI, en 1929, dans les pactes du Latran, résout le problème de façon inattendue [17].

Ces quelques événements constituent déjà par eux-mêmes une invitation à ne pas canoniser, sans autre forme d'enquête, la « religion d'état », ou tel concordat. On a tiré argument du fait que l'Eglise a ratifié le dernier concordat espagnol pour en conclure qu'il exprimait la vraie doctrine de l'Eglise. Mais l'argument, laissé à lui-même et

---

8. *Convention entre Sa Sainteté Pie VII et le gouvernement français,* 26 Messidor, an IX (15 juillet 1801), préambule.
9. Bulle de ratification *« Ecclesia Christi »,* 9 avril 1802.
10. Article 1er. Cfr A. Mercati, *Raccoltà di Concordati,* II, p. 186.
11. Pactes du Latran, art. 1er. Cfr A. Mercati, *op. cit.,* II, p. 85.
12. Concordat entre le Saint-Siège et l'Espagne, art. 1er. Cfr A. Mercati, *op. cit.,* II, p. 272; *N.R.Th.,* 1954, p. 508.
13. J. Lecler, dans *Etudes,* janvier 1954, p. 113. Texte du Concordat, dans A. Mercati, *op. cit.,* II, p. 232 et suiv.
14. Pie XII, *Disc. aux juristes cath. italiens,* 6 déc. 1953. Cfr *N.R.Th.,* 1954, p. 196-197; *Doc. Cath.,* 50 (1953), col. 1608. Il est repris dans *Disc. aux Membres du Xe Congr. Intern. des Sc. hist.,* 7 sept. 1955. Cfr *N.R.Th.,* 1955, p. 976-978; *Doc. Cath.,* 52 (1955), col. 1224.
15. Condamnation *Ad apostolicae Sedis fastigium,* 1851; Allocutions *Quibus quantisque,* 1849; *Si semper antea,* 1850.
16. Enc. *Immortale Dei, A.S.S.,* 18 (1885), p. 166.
17. Articles 3 et ss. Cfr A. Mercati, *op. cit.,* II, p. 84 ss.

sans autre explication, ne vaut pas grand'chose, et l'on pourrait conclure *a pari* que le concordat signé avec le Portugal exprime la vraie doctrine de l'Eglise, puisque celle-ci l'a ratifié. En tout état de cause, une telle conclusion est prématurée et un peu simpliste. « Quand l'Eglise a apposé sa signature à un concordat, cela vaut pour tout son contenu. Mais son sens intime, par une reconnaissance mutuelle des deux hautes parties contractantes, peut avoir des degrés ; il peut signifier une approbation expresse, mais il peut aussi dire une simple tolérance... ». Ainsi s'exprime Pie XII lui-même [18]. Ce n'est donc pas de la seule ratification faite par l'Eglise que l'on peut tirer argument pour déterminer que tel concordat est conforme à la pensée authentique du magistère.

*
* *

Si maintenant, au lieu de considérer les faits, nous examinons les doctrines qui ont systématisé tant bien que mal les relations entre l'Eglise et la société temporelle, il est impossible de n'être point frappé de leur évolution, comme si ces doctrines se bornaient à refléter l'état historique où elles parurent.

Si le pape Innocent III (1198-1216) avait une conception du pouvoir pontifical et du pouvoir civil assez proche de la nôtre et s'il n'est pas un tenant du « théocratisme [19] », Innocent IV au contraire (1245-1254) ne concevait les rapports entre l'Eglise et les royaumes que selon les schèmes du « pouvoir direct [20] ». Le pape, déclare-t-il sans ambages, a juridiction sur tous, même sur les infidèles. Il peut donc punir un prince infidèle qui manque à la loi naturelle ou qui adore les idoles, — *dummodo facultas adsit,* ajoute le pape prudemment. Pour justifier de telles prétentions, Innocent IV, on le sait, faisait flèche de tout bois, comme plusieurs docteurs de son temps. Il n'hésitait pas à invoquer les textes « *Pasce oves meas...* » et « *Quodcumque ligaveris super terram...* » que plus personne ne voudrait utiliser pour la même fin. On sait aussi que, joignant le geste à la parole, le pape déposa Frédéric II en 1245. Et ce n'est pas le seul cas rapporté par l'histoire.

Ainsi le pape Innocent IV semblait prétendre à une juridiction « directe » sur toute réalité politique, à un véritable droit de propriété et de disposition sur toute réalité temporelle. En 1302, la Bulle

18. Pie XII, *Disc. aux Jur. cath. ital.,* 6 déc. 1953. Cfr *N.R.Th.,* 1954, p. 196-197 ; *Doc. Cath.,* 50 (1953), col. 1608.

19. C'est ce que pensent ses plus récents interprètes, M. Maccarrone, *Chiesa e Stato nella doctrina di Papa Innocenzio III,* Rome, 1940, pp. 88-91 ; 95-107 ; 108-125 (contre H. X. Arquillière, en particulier) et Fr. Kempf, *Papstum und Kaisertum bei Innocenz III,* 1954 (cfr *Zeitschrift für Kath. Theologie,* 78 (1956), p. 455).

20. Lo Grasso, *op. cit.,* n. 434.

Unam sanctam ne présente pas une autre conception. Nul n'ignore la tablature que cette bulle a donnée aux théologiens, quand ils eurent à défendre la papauté contre l'accusation d'avoir voulu asservir l'autorité séculière. Cette bulle en effet ne paraissait-elle pas définir *ex cathedra* la théorie du pouvoir direct? Et il a fallu que Boniface VIII fût invité par les historiens à interpréter Boniface VIII lui-même pour qu'apparût clairement que le Saint-Siège n'avait pu prétendre définir solennellement toutes les conceptions exposées dans *Unam Sanctam* [21].

Beaucoup plus tard, Pie IX protestera dans une allocution du 20 juillet 1871 contre l'idée —« absurde » — selon laquelle l'Eglise posséderait, en vertu de sa constitution, le pouvoir de déposer les rois et de libérer les peuples du devoir d'obéissance [22]. Ainsi le pape du dix-neuvième siècle préludait aux explications que Pie XII vient de donner en 1955 : « Quand notre prédécesseur Boniface VIII disait le 30 avril 1303, aux envoyés du roi germanique Albert de Brandebourg : ...« *sicut luna nullum lumen habet nisi quod recipit a sole, sic nec aliqua terrena potestas aliquid habet nisi quod recepit ab esslesiastica potestate* », — il s'agit bien là de la formulation peut-être la plus accentuée de l'idée dite médiévale des relations du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel... Mais même pour eux (des hommes comme Boniface), il ne s'agit ici normalement que de la transmission de l'autorité comme telle, non de la désignation de son détenteur, ainsi que Boniface lui-même l'avait déclaré au Consistoire du 24 juin 1302 [23] ».

En outre, l'histoire mieux informée [24] sait qu'Innocent IV et d'autres encore ne font pas la tradition tout entière. Les théologiens, de leur côté, savent distinguer entre les explications théologiques et les définitions dogmatiques [25], mais il n'en reste pas moins vrai qu'un contemporain de Boniface VIII ne pouvait affecter les déclarations papales du coefficient de relativité que nous leur appliquons légitimement aujourd'hui.

C'est qu'en effet nous avons assisté à la disparition du « théocratisme ». Celui-ci n'avait pour lui que les apparences de la tradition. Aussi bien n'en reste-t-il que peu de chose [26].

---

21. Denzinger-Rahner, *Enchiridion...*, n. 468, note 2.
22. Lo Grasso, *op. cit.*, n. 788.
23. *Disc. aux membres du X^e congrès international des sc. historiques,* 7 sept. 1955; *Doc. cath.,* 52 (1955), col. 1223; cfr *N.R.Th.,* 1955, p. 977.
24. Pie XII s'en fait l'écho dans ce même *Discours au X^e Congr. internat. des sc. hist.,* 7 sept. 1955. Cfr *Doc. Cath., ibid.*
25. A propos de la bulle *Unam Sanctam,* cfr J. Rivière, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel,* Louvain, 1926; M. D. Chenu, *Dogme et théologie dans la bulle Unam Sanctam,* dans les *Rech. de Sc. Religieuse,* 40 (1951-1952), II, p. 307-316; en général, M. Bevenot, *Thesis and hypothesis,* dans *Theol. Studies,* 16 (1954), p. 446.
26. Nous dirons plus loin ce qui substantiellement en demeure et méritait d'en demeurer.

La théorie que Bellarmin proposait pour remplacer la théorie de la *potestas directa* était bien plutôt une étape vers la dissolution du « pouvoir direct » qu'une expression définitive de la doctrine. Sans doute, les mots « pouvoir indirect », expression de la théorie bellarminienne, ont fait fortune et certains pensent devoir maintenir la formule, qui reconnaissent sans se faire prier, l'incohérence de la célèbre théorie du cardinal [27]. Cependant en dépit du succès de l'expression, sous les mots qui demeurent, le système de Bellarmin s'effrite à son tour.

Le « pouvoir indirect » n'est plus aujourd'hui comme pour Bellarmin le droit concédé à l'Eglise de disposer même exceptionnellement de l'autorité et des biens temporels des fidèles. Au vingtième siècle, les théologiens ne mettent plus sous les mots la même doctrine. Le « pouvoir indirect », c'est le pouvoir de lier les consciences, *ratione peccati,* même dans les affaires temporelles [28].

Certes, il est des principes qui demeurent inchangés sous ces variations historiques et nous essaierons de les dégager. Mais, de ces faits, répétons-le, émerge le conseil de ne pas prendre pour absolue toute déclaration du passé, pour le seul motif qu'elle serait du passé et qu'elle aurait été prononcée avec quelque force, avec quelque continuité et même avec quelque autorité.

*
* *

Si la nature des relations entre l'Eglise et les pouvoirs civils a donné lieu à des variations aussi bien dans les faits que dans les doctrines, la même constatation s'impose quand nous envisageons les relations de l'Eglise avec les dissidents.

Il y eut, en des temps révolus, de beaux jours pour « le recours au bras séculier ». Une expression théorique et très franche — pour ne pas dire brutale — s'en trouve dans la condamnation des erreurs de Luther par Léon X [29]. Et si là encore, cette déclaration — « il n'est pas vrai de dire que brûler les hérétiques soit contre la volonté du Saint-Esprit » — s'explique en raison du milieu historique, nous avons là une preuve de plus que certaines formules, même employées

---

27. J. Lecler, *La souveraineté...*, pp. 103-104. Il reprend la critique de Bellarmin faite par le P. de Lubac, dans la *Revue des Sc. Religieuses,* en 1932. — Voir encore : J. C. Murray, *St Robert Bellarmine on the indirect power,* dans *Theol. Studies,* 9 (1948), p. 491, et Y. Congar, article *Eglise et Etat,* dans Jacquemet, *Catholicisme,* III.

28. On peut s'en faire une idée en relisant les explications que donnent du pouvoir indirect : M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia,* I, 1920, pp. 114-115; R. M. Schultes, *De Ecclesia cath.,* 1925, p. 357; Tanquerey, *Synopsis dogmatica,* I, 26e éd., p. 694.

29. Cfr Denzinger, n. 773 : « Hereticos comburi est contra voluntatem Spiritus Sancti ». Cette proposition est condamnée.

par le magistère, sont singulièrement relatives, révisables, comme le monde contingent où elles apparaissent.

Bien plus tard, en présence du libéralisme, on essaiera de codifier l'attitude de l'Eglise en faisant appel à la distinction entre « la thèse » et « l'hypothèse ». Cette théorie, parue pour la première fois dans le camp des catholiques en 1863 [30], rencontra d'abord quelque faveur. Elle paraissait en effet résoudre la contradiction entre la rigidité des principes ou les droits exclusifs de la vérité et la conduite pratique plus tolérante des hommes d'Eglise. Cependant, aujourd'hui, nous voyons cette fameuse distinction quelque peu dévalorisée pour avoir rajeuni contre le Saint-Siège le grief d'hypocrisie ou d'opportunisme [31].

Voici donc une systématisation nouvelle tombée dans un certain discrédit. Le magistère qui n'a jamais utilisé cette distinction entre « thèse » et « hypothèse » s'exprime aujourd'hui en des termes tout autres, par la voix de Pie XII. Le discours très remarqué du 6 décembre 1953 posait le problème en termes de « cohabitation pratique des communautés catholiques avec les non-catholiques ». Le pape la réclamait et ajoutait : « Le devoir de réprimer les déviations morales et religieuses ne peut (donc) être une norme ultime d'action » [32]. Ainsi le Souverain Pontife accorde droit de cité à ce que l'on pourrait appeler un juste « pluralisme doctrinal » pratique, à la coexistence respectueuse, et consacre des tendances qui se sont fait jour, en ces dernières années, parmi les penseurs catholiques [33].

*
* *

L'évolution incontestable que nous enregistrons devant les problèmes que soulèvent les relations entre l'Eglise et la société humaine,

---

30. L. Sturzo, *L'Eglise et l'Etat*, p. 518; J. Lecler, dans les *Rech. de Science Relig.*, 41 (1953), p. 530 ss.

31. R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, 1952, p. 252 ; A. Vermeersch, *La Tolérance*, 1912, p. 384; A. Simon, *L'hypothèse libérale en Belgique*, 1956, pp. 18-26. Le R. P. Bévenot fait remarquer que la fameuse distinction a d'abord été appliquée non pas à la conception catholique, mais aux conceptions libérales. Tolérables dans *l'hypothèse*, elles ne le sont pas en *thèse*. Il estime que, dans ce cas, l'emploi de la distinction est correct. Mais si on veut en faire l'application à la doctrine catholique, cela semblerait « in the last analysis to be little better than opportunism : *absolute* principles being *mitigated* because of adverse circumstances » (*Theol. Studies*, 16 (1954), p. 445). — La formule employée par G. de Pascal, « sagesse pratique » (*Dict. apol. de la Foi Cath.*, XII, col. 1840), prête à ce grief.

32. Cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 195; *Doc. Cath.*, 50 (1953), col. 1604 et 1606.

33. Cfr les articles des PP. Léonard, Olivier et Congar, dans *Tolérance et communauté humaine*, 1952; surtout J. Maritain, *Humanisme intégral*, 1936, ch. 5; *L'homme et l'Etat*, 1953, ch. 6 et 7; J. C. Murray dans ses articles des *Theol. Studies*, en 1948, 1949, 1951, 1952, 1953; le P. Mulders, d'après la *Herder-Korrespondenz*, 8 (1954), p. 473.

historique et mouvante, ne doit-elle pas nous inquiéter et nous porter à croire que nous avons mal déchiffré le passé?

En aucune manière.

D'abord, pour une raison d'autorité. Léon XIII n'a-t-il point parlé assez clairement, quand il instruit les catholiques français de leurs devoirs? « Que si l'on descend des abstractions sur le terrain des faits, il faut nous bien garder de renier les principes tout à l'heure établis : ils demeurent inébranlables. Mais en s'incarnant dans les faits, ils y revêtent un caractère de contingence déterminé par le milieu où se produit leur application [34] ». Pie XII, à son tour, constate les mutations historiques et il affirme : il est inévitable que « les relations de l'Eglise catholique avec l'Occident subissent un déplacement [35] ». Cette constatation, Benoît XV l'avait faite après la première guerre mondiale et il s'y conformait dans son action [36].

De ces déclarations n'est-il pas juste de conclure que le magistère ne croit pas posséder le modèle « préfabriqué » des relations entre l'Eglise et la société humaine? Sans doute l'Eglise possède des principes « inébranlables », ainsi que le déclare Léon XIII. Elle sait pertinemment quelle est la nature de l'homme, quelle est celle de l'Etat, celle du Royaume de Dieu. Mais l'Eglise ne définit pas pour autant quelle est la forme concrète des rapports historiques entre Eglise et groupes humains, quelle est la solution pratique que doivent recevoir les problèmes soulevés.

Bien plus l'Eglise ne le peut pas. Si elle est messagère de la Vérité, elle ne prédit pas l'avenir [37]. Ce n'est pas son affaire. Moins que d'autres le peut-elle dans ce domaine temporel, moins que d'autres le doit-elle, n'ayant pas compétence pour organiser l'histoire « intramondaine » de l'humanité [38] et, par conséquent, pour la prévoir.

Il ne faut pas faire porter au *Syllabus* le poids d'une telle construction. Outre qu'il ne prétend pas être un document infaillible [39] et que ses rédacteurs ont renoncé à y introduire des notes théologiques, il ne peut être justement compris que si l'on renonce à croire que ses condamnations élèvent les vérités contraires au niveau des « principes inébranlables ». Si l'on devait s'en tenir à la lettre du docu-

---

34. Enc. *Au milieu des sollicitudes*, *A.S.S.*, 24 (1892), p. 523. On trouvera des affirmations analogues dans *A.S.S.*, 29 (1896-1897), p. 659-660; 28 (1895-1896), p. 4; 31 (1899), p. 472.

35. *Disc. aux membres du X^e congrès internat. des sc. hist.*, 7 sept. 1955. Cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 977-978; *Doc. Cath.*, 52 (1955), col. 1225 et 1226. Cfr encore les remarques sur les concordats, dans *Doc. Cath.*, 50 (1953), col. 1608; *N.R.Th.*, 1954, p. 196-197.

36. Lo Grasso, *op. cit.*, nn. 891 et 892.

37. « He (the pope) is the prophet of the truth, not of the future » (J. C. Murray, dans *Theol. Stud.*, 14 (1953), p. 28).

38. Pie XI, Enc. *Quadragesimo anno*, 1931, *A.A.S.*, 23 (1931), p. 190.

39. Cfr Choupin, art. *Syllabus*, dans *Dict. apol. de la Foi Cath.*; Schultes, *De Ecclesia Catholica*, pp. 652-653.

ment, on devrait alors penser que Pie XI a tourné le *Syllabus* en renonçant au principat temporel tel que le concevait Pie IX, que Pie XII a fait de même en signant avec le Portugal un concordat où il n'est pas question de « religion d'état », que Léon XIII a donné un exemple funeste en laissant les gouvernements autoriser l'exercice public de cultes non-catholiques [40], alors que le *Syllabus* blâme ceux qui réclament cette tolérance en faveur des immigrants [41]. Enfin, Léon XIII ne reconnaissait-il pas que la « séparation » peut avoir en certains cas de bons effets [42], chose que ne paraît pas soupçonner le *Syllabus*?

Concluons : l'Eglise n'aborde pas la société humaine avec l'intention de la faire entrer dans des cadres concrets, rigides, déterminés une fois pour toutes. Elle ne le veut ni ne le doit, car elle ne prétend point détenir le secret de telles formes qui seraient concrètes et absolues tout à la fois.

II

Il serait cependant aussi erroné de croire que l'Eglise va au-devant des sociétés historiques, dépourvue de volontés très fermes, de principes absolus. Il nous suffira de dégager les grandes orientations de la pensée catholique des contingences où elle s'est exprimée.

Or, le premier principe et la volonté imprescriptible de l'Eglise, c'est l'ordre même du Christ : « Enseignez toutes les nations ». Il faut donc que l'Eglise évangélise envers et contre tout. Elle en a le devoir. Elle en réclame indéfiniment le pouvoir réel, elle le fera jusqu'à la fin des temps, quelle que soit la société en face de laquelle elle se trouve. C'est un principe absolu, inébranlable.

Pleinement consciente de la responsabilité qui pèse sur elle, l'Eglise revendique qu'on lui laisse accomplir sa mission librement, sans entraves. Sa première demande est donc le droit de parler, de communiquer avec qui elle veut dans les limites de sa mission. Les écrits des papes sont pleins de cette incessante revendication, de la perpétuelle protestation contre les violations de la liberté de parole, de communication, d'administration. C'est un principe absolu : la preuve n'en est plus à faire [43].

Du devoir et du principe primordial d'enseigner les nations, découle directement une exigence de l'Eglise : le droit de donner une éducation chrétienne. Cette exigence ne s'est pas clairement manifestée aux premiers jours de la communauté chrétienne et pendant long-

40. Enc. *Immortale Dei*, 1885, Denzinger, n. 1874.
41. Propos, 79; Denzinger, n. 1779.
42. Enc. *Au milieu des sollicitudes*, *A.S.S.*, 24 (1892), p. 528.
43. C'est l'histoire même de l'Eglise au lendemain de la paix de Constantin. Cfr la lettre d'Hosius de Cordoue à Constance, Lo Grasso, *op. cit.*, n. 18.

temps. Pour quelle raison? Ce n'est pas le lieu de le rechercher ici. Mais à partir du jour où l'Etat, s'octroyant un droit exclusif d'éducateur, prétend mettre l'Eglise à la porte des écoles, les papes élèvent la voix. Avec Pie IX [44], l'Eglise lutte pour conserver le droit d'éduquer et d'instruire. Cette lutte ne cessera plus et Pie XI exposera sur ce sujet la pensée catholique [45]. Là encore, nous nous trouvons en présence d'un principe absolu.

En le rappelant, nous n'avons d'ailleurs pas l'intention de dirimer les débats actuels entre catholiques sur ce point. Le seul aspect par lequel la question nous intéresse est le suivant : la constance avec laquelle l'Eglise proclame son droit d'enseigner, d'éduquer et les raisons qu'elle en donne. Pie XI a souligné ces dernières : d'une part, le devoir pressant d'évangéliser, d'autre part, la responsabilité maternelle de l'Eglise à l'égard de ceux qu'elle a baptisés [46]. Le pape ajoutait alors : « Tout enseignement, comme toute action humaine, a une relation nécessaire de dépendance vis-à-vis de la fin dernière de l'homme et ne peut dès lors se soustraire aux règles de la loi divine dont l'Eglise est la gardienne, l'interprète et la maîtresse infaillible [47] ».

Mais quand l'Eglise a obtenu la possibilité de vaquer à ces tâches en toute liberté, quand elle a obtenu la possibilité de parler, d'enseigner et d'éduquer ses enfants, elle a encore quelque chose à demander. L'Eglise ne veut point en effet être confinée dans la sacristie. Elle ne veut pas non plus être confinée dans l'école. Que demande-t-elle?

Elle requiert avec une constance incroyable le droit et le pouvoir de porter un jugement sur les affaires de ce monde, si un intérêt spirituel est en jeu. Ce que l'Eglise réclame, c'est le droit d'intervenir dans toutes les matières temporelles — non pour les conduire, mais pour « dire le droit » au nom de Dieu, pour lier les consciences, s'il y a matière de péché.

De toutes les théories sur le « pouvoir direct ou indirect », de toutes les formes que prirent les relations entre l'Eglise et l'Etat, depuis la société « sacrale » jusqu'au pluralisme confessionnel, en passant par la « religion d'état » ou l'action du laïcat, un principe apparaît et demeure immuable : l'Eglise entend prononcer sur les affaires temporelles chaque fois qu'un point de morale naturelle, chaque fois qu'un intérêt surnaturel est en question. Elle veut absolument qu'on lui laisse dire sa pensée *urbi et orbi.*

Et c'est très précisément ce qu'exprime la formule ancienne, à

---

44. *Quum non sine,* 1864, est l'un des premiers documents formels.
45. Entre autres documents : *Syllabus,* prop. 45, 47, 48 (Denzinger, nn. 1745, 1747, 1748) ; Pie XI, Enc. *Divini illius magistri,* 1929, *A.A.S.,* 22 (1930), p. 49 ss.
46. *Divini illius magistri,* Denzinger, n. 2204.
47. *Ibid., A.A.S.,* 22 (1930), p. 54.

savoir que l'Eglise a le droit d'intervenir dans les affaires temporelles, *ratione peccati,* intervention limitée par le fait même à certaines causes déterminées — *casualiter, certis causis inspectis,* disait Innocent III [48].

Ce n'est donc point aux formes contingentes — société sacrale, religion d'état ou séparation consentie — qu'il faut borner ses regards, comme si ces formes détenaient le secret de l'avenir meilleur dont Pie XII a plusieurs fois parlé. Ce qui est immuable, ce que l'Eglise ne veut point lâcher par conséquent, c'est le droit de dire à travers le monde *opportune, importune,* où est le bien, où est le mal dans les entreprises humaines, c'est le droit d'obliger ses enfants, même par des sanctions spirituelles [49], à reconnaître les volontés de Dieu.

La forme particulière qui permettra à l'Eglise de faire rayonner sa pensée et ses jugements, peut ensuite être éphémère, puisque les sociétés muent. Là n'est point l'essentiel. D'ailleurs les meilleurs traités ne sont-ils pas des compromis plus ou moins heureux? Si l'un d'entre eux est plus satisfaisant dans des circonstances données, aucun ne peut prétendre être l'incarnation définitive de l'idéal, qui d'ailleurs n'est pas de ce monde [50].

L'invariant de l'histoire ecclésiale, c'est la formule de Léon XIII qui l'exprime. De celle-ci Pie XII déclare qu'elle « reflète la conscience de l'Eglise [51] ». La voici : « Tout ce qui dans les choses humaines est sacré à un titre quelconque, tout ce qui touche au salut des âmes et au culte de Dieu, soit par nature, soit par rapport à son but, tout cela est du ressort de l'autorité de l'Eglise, *id est omne in potestate arbitrioque Ecclesiae* [52].

C'est bien ce que nous pensions : la mission immuable de l'Eglise implique le droit de juger — *in arbitrio* —, le droit d'intervenir par sa puissance spirituelle — *in potestate* —, dans toutes les entreprises terrestres, chaque fois que se trouvent intéressés l'honneur de Dieu et la destinée éternelle des hommes. C'est encore un principe absolu et inébranlable.

Ainsi donc l'Eglise tient ferme à quelques déterminations irrévocables : évangéliser, régler les affaires de sa vie propre sans ingérence de la société civile, élever ses enfants dans l'esprit catholique, proclamer les droits de Dieu dans les affaires humaines. Aussi l'Eglise

---

48. Cité par M. Maccarrone, *Chiesa e Stato...*, p. 109. L'expression *ratione peccati* a des précédents analogues dans la pensée de Nicolas I^er^, de S. Bernard, de Pierre de Blois, d'Uguccione (*Ibid.*, p. 108-109).

49. Sur la nature des sanctions portées par l'Eglise, cfr Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné,* I, pp. 218, 304-307.

50. J. Lecler, dans *Etudes,* janvier 1954, pp. 112-115.

51. *Disc. aux membres du X^e^ Congr. intern. des sc. hist.,* 7 septembre 1955. *Doc. Cath.,* 52 (1955), col. 1223. Cfr *N.R.Th.,* 1955, p. 977.

52. Enc. *Immortale Dei,* 1885, Denzinger, n. 1866.

ne signe-t-elle point de concordat, c'est-à-dire « d'accord » portant sur l'ensemble des relations entre l'Eglise et la société civile, là où on lui refuse inconditionnellement l'exercice de l'un de ces droits. Cela reviendrait pour elle à signer sa propre démission.

*
* *

Parlons un autre langage, plus positif, s'il se peut, à l'exemple du Souverain Pontife actuel. L'Eglise veut coopérer à la construction de l'univers en lui apportant les matériaux dont il a besoin et dont elle a l'exclusivité. Elle le veut absolument [53]. Cette intention lui est aussi consubstantielle que sa propre essence, si nous en croyons la définition que Pie XII a donnée de l'Eglise en 1946 : « On peut dire que l'Eglise est la société de ceux qui, sous l'influence surnaturelle de la grâce, dans la perfection de leur dignité de fils de Dieu et dans le développement harmonieux de toutes leurs inclinations et énergies humaines *édifient la puissante armature de la communauté humaine* [54] ».

Le souci d'imprimer une direction à l'histoire transparaît dans l'importance que les papes du dix-neuvième et du vingtième siècles reconnaissent à l'apostolat des laïcs. Ce faisant, les papes ont instauré un nouveau mode de relations avec la société temporelle, non plus juridique, mais spirituel [55], par inspiration plutôt que par institution [56]. En d'autres termes, l'Eglise estime que son devoir est d'« informer » l'humanité, c'est-à-dire de lui donner une âme. « Aujourd'hui, comme dans le passé, l'Eglise est le levain de l'humanité [57] », mais peut-être, plus que dans le passé, en a-t-elle conscience. Pie XII l'a répété plus volontiers que ses prédécesseurs : « C'est tout un monde qu'il faut refaire depuis les fondations... ». Et le pape veut assumer « la tâche ardue d'être, autant que Nous le permettent Nos faibles forces, le héraut d'un monde meilleur voulu de Dieu [58] ».

Mais que signifie « informer la société » ? Pour le saisir d'une manière concrète, il suffit de voir la pensée de l'Eglise revenir avec une persévérance instructive vers quelques idées-forces. En les décrivant, nous nous éloignerons des principes absolus que nous avons signalés.

---

53. Pie XII, *Disc. aux membres du X^e Congr. intern. des sc. hist.,* 7 sept. 1955. *Doc. Cath.,* 52 (1955), col. 1220. Cfr *N.R.Th.,* 1955, p. 976.

54. *Alloc. au Consistoire,* 20 févr. 1946. Cfr *N.R.Th.,* 1946, p. 224; *Doc. Cath.,* 43 (1946), col. 170 ss.

55. Cfr Y. Congar, *Eglise et Etat,* dans Jacquemet, *Catholicisme,* III, col. 1436; *Tolérance et communauté humaine,* pp. 196-198.

56. C'est ainsi que certains concordats font place à l'Action catholique (Conc. Italien, art. 43; Espagnol, art. 34; de Saint-Domingue, art. 25).

57. Pie XII, *Alloc. aux curés et préd. de Rome,* 8 mars 1952. *Doc. Cath.,* 49 (1952), col. 390. Cfr *N.R.Th.,* 1952, p. 420-421.

58. *Disc. aux fidèles de Rome,* 10 février 1952. *Doc. Cath.,* 49 (1952), col. 195. Cfr *N.R.Th.,* 1952, p. 420.

La liaison logique n'est plus immédiate ni nécessaire entre ce qui précède et ce que nous allons dire. Aussi ne sont-ce plus de la part de l'Eglise des exigences inconditionnelles, mais des réclamations relatives dont l'ardeur ne l'empêche point de signer des concordats avec qui refuse ses demandes.

Entre autres choses, et d'abord, l'Eglise souhaite avec ferveur que Dieu soit reconnu par la société temporelle. C'est ce désir qui s'exprime et qui est exaucé dans la religion d'état. C'est pourquoi certains en ont conclu à tort que la religion d'état constituait une forme essentielle et nécessaire. Ce qui est essentiel c'est que le souverain domaine de Dieu soit consenti par la société. Nous lisons ce désir dans plusieurs encycliques, de Léon XIII à Pie XII [59].

Sans doute, la première manière dont l'autorité publique, qui représente la société humaine, s'acquittera de ce devoir, consiste dans « la fidélité à sa mission propre [60] ». Mais l'Eglise ne peut s'abstenir de désirer que la société professe explicitement et visiblement la croyance en Dieu, quelle que soit la forme que prendra cette profession [61]. En cela, Léon XIII note qu'il ne demande à la société humaine que de proclamer ce qu'exigent *natura et ratio* [62]. La pensée du pape n'est donc point ici de réclamer une confession de foi [63].

---

59. Léon XIII, *Immortale Dei, A.S.S.,* 18 (1885), p. 163-164, 170, 172; *Libertas, A.S.S.,* 20 (1888), p. 603; Pie X, Enc. *Vehementer nos, A.S.S.,* 39 (1906), p. 5 et 12; cfr Denzinger, n. 1995; Pie XI, *Ubi arcano Dei, A.A.S.,* 14 (1922), p. 690; *Quas Primas,* 1925, *A.A.S.,* 17 (1925), p. 604; Pie XII, allusion dans *Summi Pontificatus, A.A.S.,* 31 (1939), p. 424.

60. A. Léonard, dans *Tolérance et Comm. hum.,* p. 156.

61. Cfr la formule discrète de Pie XI, dans *Ubi arcano Dei, A.A.S.,* 14 (1922), p. 690.

62. Si nous nous référons à *Immortale Dei, A.S.S.,* 18 (1885), p. 163, qui s'en explique directement.

63. Dans un article des *Theological Studies,* 12 (1951), p. 171, note 14, le R. P. Murray s'interroge : « And in what sense can the state, as a set of institutions, a function, an agency, make an act of divine faith or profess a religion? Is the state a subject of the *lumen fidei*? » Et il répond : « the fictive quality of 'person' that the state has by a sort of attributive analogy, does not make it capable of an act of faith... The state, I repeat, cannot make acts of faith.» Ce disant, le P. M. a l'intention d'écarter la thèse qui voudrait que la seule et meilleure forme des rapports entre l'Eglise et l'Etat soit la religion d'état. Il ajoute cependant le devoir pour des membres du gouvernement de participer quelquefois à des actes de culte, puisque les détenteurs de l'autorité symbolisent la société.

Le R. P. Léonard, O.P., reprend ces explications (*Tolérance et communauté humaine,* p. 155-156). Cependant il ne mentionne pas, comme le R. P. Murray, le devoir qui incombe aux membres du gouvernement. Peut-être, le P. Léonard — si nous comprenons bien — renonce-t-il à demander à la société des gestes publics de culte (?).

Pour notre part, nous pensons qu'il convient de noter expressément le devoir que la société a de reconnaître le souverain domaine de Dieu. L'accomplissement de ce devoir ne consiste pas simplement dans la fidélité de l'Etat à sa mission propre. Il est encore de reconnaître par des actes religieux, accomplis par certains de ses membres représentatifs, l'existence et le souverain domaine de Dieu. Ce devoir ne va-t-il pas plus loin encore, s'il est vrai que la société

Plus tard cependant, Pie XI invitera les autorités civiles et les peuples à ne pas refuser un hommage public au Christ-Roi [64]. En d'autres temps et en d'autres circonstances, Pie XII ne renouvellera pas cette demande. Il insistera moins pour que soit rendu en des actes publics et officiels l'hommage qui est dû à Dieu. C'est, croyons-nous, qu'il a souci des dangers les plus immédiats : le mépris de la personne humaine et la menace d'une nouvelle conflagration mondiale. Mais ce serait une erreur de penser que l'Eglise a cessé de vouloir que les nations reconnaissent publiquement, d'une manière ou d'une autre, le souverain domaine de Dieu et du Christ-Roi.

Est-ce possible? est-ce souhaitable, *hic et nunc?* C'est une autre affaire, et nous n'avons pas à en discuter ici. Le problème d'ailleurs reviendra tout à l'heure indirectement.

*
* *

Dans sa volonté d'« informer » la société entière, l'Eglise demande plus encore. Elle voudrait que les Etats reconnaissent en elle que la société fondée par le Christ est en possession de la vérité religieuse [65]. L'Eglise, sur ce point, ne tolère pas de méprise. Elle n'est pas

---

civile n'est pas symbolisée simplement par la personne de ses gouvernants, mais aussi par les termes de sa législation, par les emblèmes de ses institutions? Nous sommes enclins à le penser.

Dans ce cas, il est clair que la société civile, comme appareil institutionnel, ne fait pas un acte de foi, puisque seuls les individus peuvent prononcer l'acte de foi. Mais, en incarnant une vérité dans des gestes publics, dans le langage d'une législation, dans des signes (nous pensons, par exemple, au crucifix dans les tribunaux, hôpitaux, aux serments prononcés au nom de Dieu, à la devise des villes, d'un Etat), la société civile, comme telle, proclame une vérité religieuse.

Il n'y a rien en cela qui diminue la liberté de la foi. Ou alors il faut dire que le repos obligatoire du dimanche, du jour de Noël, de l'Assomption, que la prohibition de la polygamie patriarcale, que l'existence des sanctuaires, des pèlerinages et des processions violent la liberté des consciences.

Ce qui viole la liberté des consciences, ce n'est pas la manifestation institutionnelle et impersonnelle d'une croyance, mais la pression morale ou physique exercée en faveur de cette croyance. C'est ainsi qu'il y a restriction de la liberté des consciences, quand un individu est amené par la force des institutions à paraître participer à des actes religieux qu'il rejette en son for intérieur. Ce serait, par exemple, le cas pour la récitation publique de la prière du soir dans la salle commune d'un hôpital civil en France.

Si les défenseurs de la liberté des consciences prétendaient que la manifestation impersonnelle d'une croyance religieuse est violation de la liberté des consciences, il faudrait répondre que la laïcité, c'est-à-dire l'absence de toute manifestation religieuse dans la vie publique est une égale violation de la liberté des consciences.

Si l'on prétendait enfin que toute manifestation institutionnelle même impersonnelle de la foi, telle que nous en avons donné des exemples, est une invitation à la foi, il n'y a pas lieu d'en disconvenir. Elle l'est tout autant que peut l'être l'éducation.

64. *Quas primas, A.A.S.*, 17 (1925), p. 600, 609, cfr Denzinger, n. 2196.

65. Pie XI, *Ubi arcano Dei, A.A.S.*, 14 (1922), p. 690. C'est ici que s'applique pleinement la phrase du P. Murray : « its official (of the state), mindfull of the symbolism of the state, ought at times to participate in acts of religious worship », *Theol. Stud.*, 12 (1951), p. 171.

une société comme les autres, et ne veut point le laisser ignorer. Et c'est en ce sens qu'elle refuse de se laisser régir par le « droit commun [66] ». Ce faisant, elle ne réclame en somme qu'un moyen d'accomplir sa mission propre, plus efficacement, plus utilement.

Là non plus, le Saint-Siège ne croit pas mettre son interlocuteur, les gouvernements, dans la nécessité d'accomplir un acte difficile. Léon XIII s'en est expliqué. Il suffit, pense-t-il, d'un jugement sincère et prudent pour admettre que la religion chrétienne est la vraie religion [67]. Certes, nous sommes portés aujourd'hui à penser que ce jugement n'est pas aussi facile que le disait Léon XIII — *non difficulter videt*, écrivait alors le pape. Et nous le pensons avec l'encyclique *Humani generis* elle-même [68]. Mais, quoi qu'il en soit de ce dernier point, on voit clairement où va la pensée du pape : que l'Eglise soit reconnue maîtresse de vérité.

Dans ces conditions, on comprend facilement que la hiérarchie accepte volontiers ou même demande à qui veut les consentir l'exemption de charges incompatibles avec le caractère des membres de la hiérarchie : service militaire, fonction de juré, par exemple [69]. De même accepte-t-elle volontiers des subsides, si la société les lui offre. Au besoin, elle les demandera.

Ce sont là, répétons-le, conséquences plus lointaines des principes absolus auxquels tient fermement l'Eglise. Leur réalisation est donc moins indispensable.

*
* *

Mais revenons à l'immuable, à une réclamation absolue de l'Eglise, qui concerne non plus la structure, mais la modalité des contacts entre elle et le monde.

Dans ses relations avec la société temporelle, le Saint-Siège a toujours voulu que les affaires soient traitées dans un esprit de collaboration. Cette volonté s'élève à la hauteur d'un principe.

Se glorifiant d'avoir perfectionné la société temporelle, « comme la grâce achève la nature [70] », l'Eglise réclame cette collaboration, et depuis deux millénaires à peu près [71]. Pie XII résume vingt siècles,

66. Léon XIII, *Au milieu des sollicitudes, A.S.S.*, 24 (1892), p. 528. Cfr J. C. Murray, dans *Theol. Studies*, 14 (1953), pp. 167-168, 173 et 179.

67. *Immortale Dei, A.S.S.*, 18 (1885), p. 164.

68. « ...mens humana difficultates interdum pati potest etiam in certo iudicio credibilitatis efformando circa catholicam fidem... » Denzinger, n. 3005.

69. Exemption du service militaire dans les concordats récents avec l'Italie, l'Espagne, l'Allemagne...

70. Pie XI, *Ubi arcano Dei, A.A.S.*, 14 (1922), p. 690.

71. Dès les premiers siècles, la coopération de fait s'établit. Voir les lettres des papes Léon I^er^, Félix II, Gélase, etc. Lo Grasso, *op. cit.*, nn. 104, 106, 108 ss... L'expression doctrinale n'apparaît guère dans les termes que nous utilisons avant le XIX^e^ siècle. Grégoire XVI, *Mirari vos*; Denzinger, n. 1615.

quand il déclare : « L'Eglise ne dissimule pas... qu'elle regarde comme un idéal... l'unanimité d'action entre elle et l'Etat [72] ».

En outre la pensée de la hiérarchie est que cette collaboration gagne à être stable. C'est pourquoi le Saint-Siège s'efforce d'incarner la coopération dans des réalités concrètes, garanties juridiques, relations institutionnelles [73], comme sont les concordats, les conventions, l'échange d'ambassadeurs...

Au terme de cet examen rapide, des lignes immuables apparaissent dans la pensée de l'Eglise. Ce sont les revendications suivantes : évangéliser, — régler sa propre existence, — éduquer, — « informer » la société tout entière.

« Informer », c'est en ce dernier mot que nous résumerions volontiers le désir de l'Eglise. En évangélisant, en éduquant, en jugeant *ratione peccati* de toute affaire temporelle, en enseignant sous quelque forme que ce soit, à temps et à contretemps, l'Eglise veut donner à la société une âme, en sorte que ce grand être complexe et enveloppant agisse et pense chrétien autant qu'il est possible, mettant à la portée de tous valeurs morales et valeurs religieuses authentiques. « Informer », c'est, pour l'Eglise, infuser aux cultures et aux civilisations un esprit, celui du Christ, c'est leur donner du même coup une structure telle qu'à chacun soient manifestées plus réellement la Vérité et la Majesté de Dieu notre Sauveur dans l'Eglise.

Par quels moyens particuliers et concrets? Cela est affaire de circonstances, d'époques, d'hommes. L'Eglise ne possède pas la maquette de la Cité chrétienne et terrestre. Mais si elle ne sait pas le plan détaillé des structures concrètes les meilleures, elle sait au moins quelles directions générales doivent être suivies.

III

Ainsi donc, dans l'histoire de l'Eglise courent parallèlement permanence et variations, définitif et relatif, absolu et contingent. On voudrait dire maintenant la raison profonde de cet état de choses.

Il serait facile de stigmatiser les variations comme une preuve d'opportunisme intéressé ou lâche. Il serait tentant de condamner l'immutabilité comme une preuve d'intolérance stupide. Les adversaires de l'Eglise ne s'en sont point privés. Mais c'est vraiment bien mal comprendre les faits.

Commençons par écarter, avec d'autres, une conception fausse.

Il n'y a pas pour l'Eglise deux poids et deux mesures dans ses relations avec la société humaine : la « thèse » ou les droits de la

72. *Disc. aux membres du X^e Congr. intern. des sc. hist.*, 7 sept. 1955. *Doc. Cath.*, 52 (1955), col. 1223-1224. Cfr *N.R.Th.*, 1955, p. 977.

73. J. C. Murray, *The Problem of State Religion*, dans *Theol. Studies*, 12 (1951), pp. 159-160.

vérité, épée de Damoclès qui tombera inévitablement sur les réfractaires, si l'Eglise est la plus forte, et l'« hypothèse », c'est-à-dire les circonstances qui empêchent l'Eglise d'obtenir ou même de réclamer ce qu'elle a le droit de revendiquer.

En réalité sous l'« hypothèse » ainsi comprise, se glisserait un principe. C'est un principe pratique, mais c'est un principe tout de même, à savoir : il faut attendre d'avoir la force pour exiger la plénitude des droits. Aussi les ennemis de l'Eglise n'ont-ils pas été longs à clamer que la distinction entre la thèse et l'hypothèse n'était que le nom savant de la mauvaise foi.

Tout langage qui laisserait croire que l'Eglise a des arrière-pensées est à proscrire. Et si l'on ne peut pas interpréter autrement la fameuse distinction, il vaudrait mieux trouver un nouveau langage, si on le peut.

En tout cas, pour notre part, nous serions enclin à penser que la distinction entre « thèse » et « hypothèse » vaut au mieux pour les principes non-catholiques et leur application. C'est ainsi qu'elle fut employée à l'origine [74]. Dans cette perspective, la thèse serait, par exemple, la liberté absolue d'opinion. L'hypothèse serait une certaine liberté d'opinion, plus ou moins large, en raison des circonstances particulières. Ainsi comprise, l'hypothèse est tout à fait tolérable, car elle renferme un principe exact, à savoir que les consciences ont le privilège d'échapper à la contrainte et qu'on ne doit point les forcer. La thèse au contraire, dans notre exemple, est fausse incontestablement.

Si maintenant l'on considère la conduite et la doctrine de l'Eglise, il vaudrait mieux sans doute parler de principes et d'application des principes, ainsi que faisait Léon XIII lui-même dans le texte cité précédemment [75]. Mais si l'on ne peut revenir en arrière et si l'on doit continuer à s'exprimer en termes de « thèse » et d'« hypothèse » pour désigner les principes et leur application, nous ne voudrions le faire que sous le bénéfice des remarques suivantes.

* * *

D'abord il faut en prendre acte et s'y résigner : l'Eglise de Dieu est et sera toujours dans l'« hypothèse », c'est-à-dire dans des circonstances données, faisant obstacle à la réalisation d'un idéal, à l'incarnation intégrale des principes. L'Eglise est toujours dans l'histoire. Il n'y a pas un temps — « le malheur des temps », sans doute ! — où l'Eglise se trouverait dans l'« hypothèse » et un temps où elle échapperait au « malheur des temps » pour s'élever à la « thèse ». En conséquence c'est à peine s'il faut nommer l'« hypothèse », pour peu que l'on redoute de proclamer des truismes.

74. Nous reprenons ici ce qu'a exposé le R. P. Bévenot dans les *Theological Studies*, 16 (1954), pp. 440-446.

75. Cfr *supra*, la note 31.

Ce qu'il importe de mettre en relief, c'est la règle de toute l'action ecclésiale sur la société humaine. Or le principe que l'Eglise entend maintenir en tout lieu et en toute circonstance est unique. Ce sont bien les droits de la vérité évangélique. Seulement, il faut bien entendre ces droits, car ils sont complexes.

La vérité évangélique en effet ne consiste pas simplement dans les énoncés corrects sur le dogme révélé, comme si l'Evangile ne proclamait qu'une vérité notionnelle à enregistrer, mais elle consiste tout autant et indissociablement dans une vérité pratique, découlant d'ailleurs immédiatement des énoncés dogmatiques, à savoir la vérité de la charité. Ce disant, nous nous bornons à constater que la Révélation réclame simultanément l'adhésion intellectuelle au Credo qui raconte les hauts faits de la Charité Divine et l'avènement de la même Charité dans le monde où nous vivons. Aussi la vérité évangélique intégrale exige-t-elle inséparablement et la confession de foi et l'instauration, entre le Corps Mystique du Christ et les sociétés temporelles, de rapports qui réalisent, autant que faire se peut, les relations de charité révélées par Jésus-Christ.

Telle est la « thèse », s'il faut parler de « thèse » : elle est vérité et action, pensée et amour.

Promulguer les droits de la Vérité, c'est donc déployer l'ordre de la Charité, non seulement en pensées et en paroles, mais dans la vie, mais dans les faits historiques. C'est « faire la vérité » de la charité, laquelle d'ailleurs — répétons-le — n'est point séparable des énoncés dogmatiques, puisque c'est en eux que la charité trouve son expression et sa justification dernière.

Si l'on admet cette conception, une conséquence s'annonce immédiatement. Appliquer les principes chrétiens dans les relations entre le monde politique et l'Eglise, c'est-à-dire inventer les modalités concrètes dans lesquelles s'incarneront les principes catholiques, tout cela ne saurait être commandé en aucune façon par un opportunisme plus ou moins mondain.

C'est en effet la « thèse » elle-même qui commande, ce sont les principes eux-mêmes qui exigent les adaptations, les atténuations, les concessions. « L'hypothèse » procède donc des principes, de la « thèse », et de rien d'autre. Si elle n'en procédait point, comment seraient donc justifiées atténuations, adaptations, concessions ?

* * *

Or, c'est en cette vérité complexe, que se trouvent la racine de l'immutabilité et la source des variations historiques dans l'Eglise. Examinons un instant les deux faces de l'unique axiome, la Vérité-Charité, pour mieux le comprendre.

Parce que le message du Christ est la Vérité, parce que la Vérité

est obligatoire et salutaire pour tout esprit humain, cette vérité ne saurait être mise sous le boisseau, mais elle doit luire sur la montagne. Il faut donc que l'Eglise emploie toutes ses énergies et tous ses talents à obtenir, universellement, publiquement, officiellement, l'adhésion à la seule religion absolument valable. Aux chrétiens donc d'étendre le règne de la morale chrétienne dans le monde, individus, famille, société; à l'Eglise de répandre la doctrine du Christ, de faire connaître ses exigences et les dogmes sur lesquels s'appuient en dernière analyse ces exigences.

Dans ces conditions, si une institution est un cadre plus apte à favoriser la diffusion de la lumière évangélique, l'Eglise doit l'utiliser. Car la charité à l'égard de ses enfants et à l'égard des incroyants lui fait un devoir de leur montrer la vérité de salut, de la manière la plus manifeste, la plus accessible. C'est de ce point de vue que se justifie tout concordat agréé par l'Eglise, y compris « la religion d'état ».

La charité n'exige-t-elle pas en effet que la vérité soit dévoilée visiblement, institutionnellement, puisque l'être humain n'y accède en règle très générale que visiblement et institutionnellement? Sauvegarder le message évangélique, c'est ici exercer la charité qui apporte la vérité.

Telle est la source de l'immutabilité dans l'attitude de l'Eglise, de sa rigidité, si l'on veut. L'Eglise ne peut ni changer la vérité qui lui est confiée, ni renoncer à la faire connaître, ni cesser d'y inviter instamment. Ce serait manquer non seulement à la vérité mais encore à la charité envers Dieu et envers les hommes, ce serait y manquer alors que l'Eglise n'a de raison d'être que pour la proclamer et la réaliser.

Nous voici donc amenés à considérer l'autre face de la vérité évangélique : la Charité. Celle-ci constitue un élément essentiel de la Vérité. Et maintenant, la conséquence surgit : la tolérance appartient à la « thèse », le respect scrupuleux des consciences appartient à la vérité, tout autant que l'affirmation de la divinité de Jésus-Christ.

Aussi l'Eglise doit-elle à son Seigneur, au nom des droits de la vérité, de ne rien forcer, de ne rien brutaliser, car pas plus que Lui, ne veut-elle crier, briser le roseau, éteindre la mèche qui fume encore. Si l'Eglise a été inventée pour proclamer l'avènement de la charité, elle ne peut rien se permettre qui soit une offense, si petite soit-elle, envers le dernier des hommes, quand cette offense peut être évitée.

Le souci de l'Eglise apparaîtra d'ailleurs de plus en plus clairement à travers les temps. Ce sera en premier lieu le souci de laisser à la société temporelle, *societas perfecta*[76], sa juste autonomie, de ne

76. Pie IX, *Etsi multa luctuosa*, 1873 (Denzinger, n. 1841); surtout Léon XIII, *Immortale Dei* (Denzinger, n. 1866), etc.

pas se substituer à elle, de renoncer même à en avoir l'air. C'est de cela que témoigne la succession des systèmes théologiques sur le pouvoir de l'Eglise en face de la société civile.

Dans un tel souci réside la première et la plus élémentaire forme de la charité, s'il est vrai que la charité commence avec la justice, que la charité est l'âme de la justice. Et si, autrefois, se firent jour certaines hésitations chez quelques hommes d'Eglise, sous le coup des contingences historiques, on peut bien dire avec Pie XII que la conscience de l'Eglise n'a pas varié.

Quant aux individus, l'Eglise a toujours su avec une clarté parfaite qu'elle ne peut leur imposer la croyance par la force, qu'elle ne peut courir en aucun cas le risque de violenter les consciences. C'est un proverbe catholique que ces mots de saint Augustin : *Credere non potest (homo) nisi volens* [77].

Mais si l'Eglise a toujours connu sans obscurité cette exigence, elle doit apprendre à chaque époque la manière de la rendre réelle. En cette affaire, l'histoire enseigne l'Eglise, l'histoire qui lui renvoie les vérités chrétiennes qu'elle-même a commencé par y jeter. Ainsi, dans ce va-et-vient entre l'Eglise et le monde, s'est manifesté de plus en plus urgent le devoir de respecter l'inviolabilité des consciences. Il le faut absolument, même si l'on devait laisser croître « la zizanie avec la bonne semence », nous rappelle Pie XII [78]. La Charité le commande. Mais la Vérité aussi l'exige, car la Vérité c'est de croire qu'il faut aimer les hommes, c'est-à-dire les supporter et les respecter tels qu'ils sont, dans les situations historiques qu'ils occupent, en dépit des résistances qu'ils offrent à la Vérité elle-même.

Mais alors, plus rien n'est simple, plus rien ne constitue un « donné une fois pour toutes ». L'Eglise, dès lors et pour toujours, est en peine de traduire la Vérité de la Charité, de l'inscrire dans l'histoire. Tout donc doit être perpétuellement considéré, repris, aménagé, refait. Charité et tolérance ne sont pas seulement à penser mais à faire.

Aussi ne saurait-il être question de revenir au passé, de refaire une chrétienté médiévale, d'imposer la « religion d'état », comme si elles étaient la vérité évangélique incarnée. C'est fausser le problème, dès le départ, que de voir dans l'une de ces formes la « thèse [79] ».

---

77. *In Ioan.*, 26, 2; repris par Léon XIII, *Immortale Dei* (Denzinger, n. 1866). Cfr Pie XII, *Disc. aux juristes cath. ital.*, 6 déc. 1953 (cfr *N.R.Th.*, 1954, pp. 192-197) et *Disc. aux membres du X^e congr. intern. des sc. hist.*, 7 sept. 1955 (cfr *N.R.Th.*, 1955, pp. 976-978).

78. *Disc. aux jur. cath. ital.*, 6 déc. 1953. *Doc. Cath.*, 50 (1953), col. 1606. Cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 195.

79. C'est pour être parti de cette prémisse erronée que l'article, si utile par ailleurs, de MM. J. Vialatoux et A. Latreille s'embarrasse en des difficultés inexistantes, du moins en droit : « La thèse c'est ce que l'Eglise considérerait comme *la situation terrestre idéale*, vers laquelle il faut que les catholiques s'efforcent de parvenir sur cette terre; ce serait la situation dans laquelle la religion catholique, se trouvant partagée par tous ou du moins par une grande majorité, *cette religion serait religion d'état* » (c'est nous qui soulignons ces derniers mots).

Mais d'autre part, ce serait faussement et injustement que l'homme du vingtième siècle critiquerait de son haut la Chrétienté médiévale ou la religion d'état, comme si elles avaient été une perversion de la vérité chrétienne. Injustement encore agirait-il, s'il jugeait aigrement les formes que prennent les rapports entre l'Eglise et l'Etat dans les nations voisines, comme si tous les peuples étaient identiques et devaient se satisfaire des mêmes institutions [80].

Le problème réel est tout autre : savoir la contingence irrémédiable de toute institution concrète, inventer les formes nouvelles qui seront une incarnation moins imparfaite de la Vérité et de la Charité évangéliques — et cela, au nom même de la Vérité et de la Charité.

Dans ces conditions, la source des variations incessantes que subissent les relations entre l'Eglise et la société temporelle apparaît clairement, nous semble-t-il. C'est l'immutabilité foncière qui engendre les mutations, ce sont les droits invariables de la Vérité-Charité qui exigent les adaptations, les concessions, les renonciations temporelles.

IV

S'il n'est pas trop difficile de discerner l'invariant dans la pensée de l'Eglise, c'est une autre affaire que de veiller à l'équilibre réel de la Vérité et de la Charité, c'est une tâche délicate que de découvrir les variations à consentir à un moment donné, pour un milieu déterminé. On ne peut profaner la Vérité de la Charité au nom de la Vérité du Dogme, ni laisser périr la vérité dogmatique au nom de la charité, sous peine de les compromettre toutes les deux à la fois.

C'est alors qu'il faut aux chefs de l'Eglise une vertu très haute. Elle est naturelle, elle est surnaturelle aussi. C'est la prudence.

Qu'on veuille bien nous entendre. Il ne s'agit point ici d'une prudence tactique, politique, au vilain sens du terme. Le problème n'est jamais en effet d'assurer à l'Eglise une « situation », mais de maintenir l'urgence de la Vérité unique : croire, aimer. Nous ne doutons pas que le Saint-Esprit ne veille sur l'Eglise pour l'accomplissement substantiel de cette mission. Mais nous savons aussi que le Saint-Esprit n'a pas été promis pour éviter à tous les membres de la hiérarchie n'importe quel faux pas, toute erreur même dans les directives données [81].

---

80. On peut ici rappeler la recommandation faite par Pie XII, le 6 déc. 1953. *Doc. Cath.*, 50 (1953), col. 1606 et 1608; cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 195, 196, Le Pape juge en « dernière instance », en « dernière et suprême instance » de la relation entre le bien religieux d'une nation et le bien commun de l'Eglise universelle. — D'ailleurs les critiques que des catholiques s'adressent par-dessus les frontières n'ont-elles pas aussi leur source dans l'amour-propre national? On est invité à le penser quand on considère que chacun entend justifier le régime de sa patrie — et le justifier théologiquement!

81. Par « directives », nous entendons ici les conseils ou les ordres que la hiérarchie donne pour l'action sur les réalités temporelles.

D'autre part, le Saint-Esprit n'enlève point les hommes d'Eglise, non plus que les chrétiens en général, à leur temps, à leur mentalité, à leur éducation, à leur tempérament. Il ne fait point des papes ou des évêques des génies politiques, il ne leur découvre point l'avenir, il ne les rend pas omniscients. Aussi est-il arrivé que d'aucuns furent en retard sur leur temps, qu'un pape ne put concevoir les choses que selon les schèmes médiévaux alors qu'il était entré, sans le savoir, dans les temps modernes, qu'un autre Pontife a rejeté une doctrine dangereuse en fait, sans discerner dès l'abord qu'elle contenait une vérité féconde. Que l'homme d'état qui est sans péché sur ce point leur jette la première pierre, s'il l'ose!

Il peut arriver aussi que tel *modus vivendi* entre l'Eglise et la société civile, facilement consenti autrefois, commence à être moins supportable, risque maintenant d'offusquer la liberté des consciences, sans que nous nous en doutions. Il se peut que certains privilèges s'apprêtent à faire scandale, alors que nous ne le voyons pas. Ne faudrait-il pas prendre les devants? Mais doit-on abandonner des situations acquises et bienfaisantes par quelque aspect? Faut-il renoncer à des avantages concédés par les uns, sous prétexte qu'ils sont refusés par d'autres? Ce sont là des problèmes réels. Bien sot qui refuserait de les voir, bien sot aussi qui croirait pouvoir les trancher en trois mots.

Certes, nous constatons que l'Eglise, dans son histoire, adopte quelque lenteur, ne se hâte point de courir aux innovations. Elle préfère le réformisme aux révolutions violentes. Quoi d'étonnant? L'Eglise sait le bien qu'elle peut faire maintenant avec ce qu'on lui donne ou ce qu'on lui laisse. Elle ne sait pas le bien qu'elle pourra faire demain, quand les situations seront tout à fait nouvelles. Aussi croyons-nous volontiers que les révolutions et les persécutions sont nécessaires, dans le dessein de Dieu, pour nous enlever les positions que, de bonne foi, nous ne voudrions pas abandonner. Ces malheurs réels nous conduisent à un plus grand bien que nous ne pouvions soupçonner à cause même du bien que nous faisions.

Ceux qui sont décidés à tout prendre en mal, — ou les ignorants, tout simplement, — continueront à crier demain comme dans le passé : opportunisme! avarice de possédants! et le reste... L'affaire, en réalité, est autrement sérieuse. Pour l'Eglise, dans l'immutabilité comme dans les variations, une seule chose importe, une seule chose explique tout, compte tenu de la faiblesse humaine : le souci des hommes, croyants ou non, dont elle peut dire comme l'Apôtre saint Jean : *quos ego diligo in veritate* [82].

Et c'est là l'immuable.

Enghien (Belgique). André de Bovis, S. J.

82. *II Jean*, I, 1.

Jung et la religion

La pratique de la psychothérapie a naturellement conduit les initiateurs de la psychologie profonde à s'interroger sur la religion. Celle-ci, en effet, non seulement « met en jeu l'affectivité humaine, mais la fait vibrer au maximum [1] ». Quoi d'étonnant dès lors si ce pouvoir a retenu l'attention d'un Freud, d'un C. G. Jung.

Freud, on le sait, a dénoncé dans la religion une névrose collective obsessionnelle. Il ne semble pas s'être jamais libéré des préjugés qui grèvent ses premières théories. Jung, au contraire, en dépit de débuts fort semblables à ceux de Freud, aboutit au terme d'une carrière également exceptionnelle à des conclusions opposées. « La psychonévrose, écrit-il, en dernière analyse est une souffrance de l'âme qui n'a pas trouvé son sens [2] ». Ces paroles font pressentir le rôle qu'il attribue à la religion. D'ailleurs il n'en fait pas mystère et dans une page qui a justement retenu l'attention, il a livré toute sa pensée à cet égard :

« Voici le témoignage de mon expérience personnelle : depuis trente ans j'ai une clientèle qui se recrute un peu dans tous les pays civilisés. Plusieurs centaines de malades me sont passés par les mains. Dans la grosse majorité, il s'agissait de protestants, en minorité de juifs, et je n'ai pas donné de soins à plus de cinq ou six catholiques pratiquants.

» De tous les malades qui avaient franchi le seuil de la moitié de la vie, c'est-à-dire qui avaient plus de trente-cinq ans, il n'en est pas un seul dont le problème le plus profond n'a pas été constitué par la question de son attitude religieuse. Chacun, dans le lot des patients, était malade en dernière analyse pour avoir perdu ce qu'une religion vivante avait de tout temps donné à ses adeptes, et aucun n'a été réellement guéri qui n'a pas recouvré en même temps une attitude religieuse conforme à lui-même, ce qui est, bien entendu, absolument sans rapports avec toute question de confession ou d'appartenance à une église.

» Ici s'ouvre pour le directeur de conscience un immense domaine, mais il semble que presque personne ne l'ait remarqué. Il ne paraît pas d'ailleurs que le directeur de conscience protestant d'aujourd'hui soit suffisamment équipé pour satisfaire aux puissantes exigences de l'âme contemporaine. Il serait grand temps que le directeur de conscience et le médecin de l'âme se tendent la main pour essayer de mener à bien ensemble cette tâche immense [3]. »

---

1. R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, 2e éd., Paris, 1949, II, p. 373.

2. *Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience*, dans *La guérison psychologique*, Genève, 1953, p. 278.

3. *Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience*, dans *La guérison psychologique*, p. 282. Il s'agit dans ces pages d'un exposé adressé à la Conférence pastorale de Strasbourg en mai 1932. Qu'on veuille bien noter la date.

Cet appel à la collaboration du thérapeute et du directeur de conscience, Jung l'a lancé à maintes reprises soit du côté protestant soit du côté catholique. Et lorsque cet appel a trouvé un écho, son auteur en a marqué la plus vive reconnaissance [4]. Il n'est pas non plus difficile de glaner dans les œuvres du psychologue zurichois des déclarations qui flattent des oreilles catholiques sur le rôle thérapeutique de la confession, sur l'importance de l'autorité religieuse [5], sur la signification du symbolisme [6] et même sur le dogme de l'Assomption de la Sainte Vierge. Si l'on ajoute à cela que Jung s'est de plus en plus opposé au sexualisme freudien, on conviendra qu'il y a là un ensemble qui ne peut manquer d'impressionner favorablement un catholique et même de susciter en lui certaines espérances [7].

Cependant il n'est que trop aisé de voir que ces déclarations et cet intérêt soutenu pour le catholicisme ne vont pas sans contre-parties inquiétantes.

Ainsi lorsque le psychologue loue la valeur thérapeutique de la confession, le théologien catholique ne peut manquer de souligner que le but du sacrement de Pénitence est la réconciliation avec Dieu et non la délivrance psychologique d'un patient. Et ce théologien n'oublie pas pour autant que le concile de Trente indique comme fruits secondaires du sacrement la paix de la conscience et la vive consolation de l'esprit [8]. De même, quand ce théologien entend dire que la proclamation du dogme de l'Assomption de la Sainte Vierge Marie est le plus grand événement religieux depuis la Réforme [9], il ne peut s'empêcher d'éprouver un certain malaise et de suspecter un malentendu; il commence à craindre les éloges qui le feraient douter de ce pourquoi il donnerait sa vie. Il faut même aller plus loin. L'insistance mise à proclamer la « vérité psychologique » des dogmes, des rites et de tout ce que la théologie considère comme l'objet propre de sa recherche, lui fait naturellement craindre un certain impérialisme psychologique. Et les formules acerbes qui condamnent l'effort missionnaire ne peuvent que durcir sa mise en garde [10].

Toutes ces difficultés expliquent que l'œuvre de Jung ait suscité chez les catholiques des sentiments mêlés. A ceux qui ne veulent écouter que les espérances données par les propos favorables s'opposent

4. Voir le *Foreword* que Jung écrivit pour le livre du P. V. White, O.P., *God and the Unconscious*, Londres, 1952, p. XIII.
5. Voir, par ex., *L'homme à la découverte de son âme*, 3e édit., Genève, p. 64.
6. « C'est le plus grand mérite de C. G. Jung, écrit Mircea Eliade, d'avoir dépassé la psychanalyse freudienne en partant de la psychologie même et d'avoir ainsi restauré la signification spirituelle de l'image » (*Images et Symboles*, Paris, 1952, p. 16).
7. Cfr l'article *Direction*, du *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XXII, col. 1162.
8. Denzinger, n. 896.
9. *Antwort auf Hiob*, p. 160.
10. *L'homme à la découverte de son âme*, p. 38; *La guérison psychologique*, p. 300, etc.

d'autres esprits qui mettent en doute la valeur de la méthode, d'autres encore qui estiment insuffisante la part accordée aux facteurs moraux et religieux en psychothérapie, d'autres enfin qui dénoncent l'élaboration d'un nouveau gnosticisme.

Une telle situation invite à une enquête plus approfondie. Heureusement nous sommes aidés dans cette tâche par l'ouvrage récent du R. P. Hostie, *Du mythe à la religion* [11]. Le but exprès qu'y poursuit l'auteur est de déceler les rapports qui existent entre la psychologie analytique de Jung et la religion. Pour réaliser ce dessein, il entreprend de fixer au préalable la portée exacte des catégories jungiennes qui entrent dans sa perspective. Seul leur examen permet de comprendre et d'apprécier ce que la religion signifie pour Jung.

Le P. Hostie s'est donc livré d'abord à une étude d'ensemble de toute l'œuvre jungienne, tentative qui n'est certes pas dépourvue de mérites pour qui en sait, d'une part, l'étendue, d'autre part, l'extraordinaire complexité. Cette complexité ne provient pas seulement du caractère très varié des ouvrages où se côtoyent avec les données de la psychologie la plus récente les enquêtes et les conclusions tirées de l'histoire des religions et des cultures, de l'ethnologie, de l'alchimie, de la symbolique et de l'exégèse, mais aussi du fait que toutes ces contributions ne prennent leur valeur que confrontées à la pratique thérapeutique qui guide le psychologue jusque dans ses investigations les plus éloignées de l'expérience. Le souci thérapeutique, en effet, a conduit Jung à reprendre, à corriger sans cesse ses premiers travaux pour les ajuster toujours davantage au but poursuivi. On ne s'étonnera pas dès lors des tâtonnements méthodologiques, des longueurs, des redites, des contradictions, apparentes ou non, qui affectent toute l'œuvre. Elles attestent à leur façon le sérieux des recherches et leur enchevêtrement témoigne de la passion avec laquelle Jung s'est soumis à son dessein thérapeutique. D'avoir pratiqué dans cette *selva oscura* quelques voies d'accès vaudra au P. Hostie la reconnaissance de son lecteur.

I. LA PSYCHOLOGIE DE JUNG

L'exposé des vues fondamentales de la psychologie analytique est remarquable de précision et de clarté. L'auteur n'a pas craint de s'astreindre à suivre scrupuleusement le déroulement chronologique de la pensée de Jung pour la restituer en toute fidélité. Le seul reproche, paradoxal, que les critiques lui ont fait est d'y avoir mis trop de lumière! Nous ne les suivrons pas dans cette voie, car le livre du P.

11. R. Hostie, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung,* dans *Les Etudes Carmélitaines,* Paris, 1955.

Hostie veut seulement introduire à l'œuvre de Jung et nullement s'y substituer et, à ce titre, se devait de faciliter la marche d'un lecteur inexpérimenté. Il reste vrai cependant que ces pages claires et ordonnées ne doivent masquer à aucun prix ce qui caractérise l'œuvre écrite de Jung, nous voulons dire le souci thérapeutique. De ce point de vue, l'attitude du thérapeute a infiniment plus d'importance que ses théories et ses méthodes psychologiques, si attaché qu'il s'y montre par ailleurs. Quitter un seul instant ce point de vue pour passer à une considération purement théorique, c'est s'interdire absolument toute intelligence de l'œuvre réelle de Jung.

Parmi les innombrables catégories conçues par Jung, le P. Hostie en distingue quatre principales qui lui permettent de livrer l'essentiel du système : celles de *libido,* de symbole, d'archétype et d'individuation.

La « libido ».

La conception jungienne de la *libido* ne s'est pas formée en un jour. Jung a d'abord accepté les vues de Freud sur son caractère sexuel, jusqu'au jour où il a remarqué que la théorie sexuelle des névroses le laissait démuni devant la démence précoce. Celle-ci lui apparaissait, en effet, constituée par la perte de la fonction du réel que n'explique pas une suppression de la *libido* au sens sexuel. Finalement il en vint à concevoir celle-ci comme l'énergie psychique indifférenciée, permettant par conséquent une évolution véritable grâce à des déplacements énergétiques authentiques, et non à des masques éthiques, esthétiques et religieux, comme dans le sexualisme freudien. Dès là qu'un obstacle se met en travers du cours normal de la *libido* d'un individu, le développement psychique de celui-ci est enrayé; l'énergie revient en arrière et réactive les stades infantiles qu'elle avait parcourus. Il y a donc régression, mais en même temps, il y a dans le patient une volonté de progrès, un désir de surmonter l'obstacle. La tension entre l'attitude adulte désirée mais irréalisable et l'attitude infantile réalisée mais indésirable constitue, selon Jung, la névrose même. Le malade cherche ce qui peut donner un sens à son désarroi. Il faut débloquer la *libido* et la conduire par de nouveaux chemins : la fonction psychique qui s'y prête le mieux est le symbole.

Le symbole.

Le symbole, en effet, jette un pont, grâce auquel la *libido* qui, en tant qu'intensité pure et simple, n'est pas liée à un niveau déterminé, réalisera une situation authentique au niveau supérieur, alors même qu'elle garde les traces de l'étape inférieure (p. 35). Le symbole de l'église-mère, par exemple, facilite le passage de la mère — niveau

infantile —, à l'église — niveau adulte. Le symbole recouvre donc toujours une réalité complexe qui est tellement au delà de toute expression verbale qu'il n'est guère possible de l'exprimer d'un coup (p. 41). Pour reprendre l'exemple de la maternité de l'Eglise, le passage, grâce au symbole, du niveau infantile au niveau adulte n'est possible que si les éléments connus et conscients sont saisis dans leur corrélation essentielle avec les éléments pressentis, mais inconnus et inconscients, de l'attitude adulte. Le sens et l'efficacité du symbole ne sont donc pas dus exclusivement soit au retour à un stade antérieur, soit à l'orientation vers un développement ultérieur. Ils procèdent du caractère « symbolique » ou « totalisateur » qui, dans la reprise du stade inférieur, vise déjà un développement supérieur et dans l'accès au développement supérieur se sert du stade inférieur (p. 42). Le symbole est pour Jung une expression de la totalité psychique telle qu'elle se manifeste spontanément à un moment donné. On voit le parti qu'on peut tirer de ces vues pour l'interprétation des rêves, s'il est vrai que ces derniers sont des représentations spontanées sous forme symbolique de l'état actuel de l'inconscient, en complémentarité avec le conscient. Il reste que pour Jung la conscience ne pourra jamais à elle seule créer un symbole vrai ni même le pénétrer à fond. Pour le comprendre, Jung préconise, complémentairement avec la méthode réductive de Freud, une méthode constructive partant des produits de l'inconscient comme d'expressions symboliques qui nous présentent par anticipation les possibilités d'une évolution psychique à venir.

L'archétype.

Cependant, dans l'analyse des rêves, Jung s'est bientôt heurté à des produits inconscients qui ne lui parurent pas réductibles à des situations infantiles personnelles. D'abord, l'étude des rêves en longues séries lui démontre que l'activité onirique est dominée par des constantes. Pour approfondir le caractère spécifique de ces constantes, Jung invoquera des considérations théoriques sur les mythes. Frappé de la ressemblance qui existe entre les motifs oniriques, surgissant de l'inconscient, sans refoulement préalable, et le contenu des mythes en général, il cherche à établir que ces derniers procèdent de la même source que les éléments oniriques qui ne sont pas tirés de l'inconscient personnel. Des études postérieures sur l'alchimie le confirmeront dans cette voie. C'est donc par de longs et studieux détours que Jung en vint à émettre l'hypothèse toujours discutée de l'inconscient collectif et celle des archétypes. Les nombreuses controverses que ces positions suscitèrent ont obligé leur auteur à un travail de mise au point incessant qui semble avoir porté de bons fruits. Par le terme d'*archétypes,* Jung désigne bien des formes à priori de l'in-

conscient collectif, mais sans contenu représentatif ; bien plutôt qu'une image particulière, l'archétype est une disposition à reproduire toujours les mêmes représentations mythiques. Il n'affleure donc à la conscience que sous la forme symbolique d'images archaïques [12]. Mais structures de soi inconscientes, communes à tous les hommes, les archétypes n'en dirigent pas moins, selon Jung, toute l'énergie psychique qui n'est pas orientée et réglée par la conscience. Leur importance ne saurait donc être sous-estimée. Symboles et images n'en sont que les manifestations dans des formes concrètes, influencées par des facteurs extérieurs. Elles se feront particulièrement vives lorsque le contrôle de la conscience, la pensée logique se relâchent et laissent libre cours aux autres processus psychiques. Les rêves, les mythes des « primitifs », les contes de fée, les hallucinations des malades en sont donc des lieux privilégiés. Notons d'ailleurs que pour Jung le caractère pathologique de certaines conduites ne réside pas dans l'activité des archétypes qui s'y fait jour, mais dans le fait que la conscience est incapable d'intégrer l'apport inconscient du symbole.

L'individuation.

Nous sommes ainsi conduits à la catégorie la plus importante de toute la psychologie analytique : l'*individuation*. Pour atteindre sa perfection, l'homme doit évidemment être capable de déployer harmonieusement toutes ses virtualités. Mais comment réaliser une personnalité harmonieuse sans tenir compte de ces données authentiquement humaines que sont les archétypes se manifestant dans les productions symboliques ? L'intégration des archétypes dans la vie individuelle, c'est l'individuation même. Elle débute à l'instant où l'homme permet consciemment à ses aptitudes de se développer sans entraves ; à l'heure où, tenant compte des manifestations de l'inconscient, il se met en devoir de les incorporer, sans les violenter, à son attitude consciente. L'individuation est donc le processus que vise toute cette psychothérapie. Dans la mesure où l'homme se refuse à reconnaître en lui l'activité inconsciente, cette part obscure de lui-même que Jung appelle son *ombre,* et qu'il prétend s'en tenir seulement à la partie éclairée de lui-même, au personnage qu'il soutient sur le théâtre du monde — *persona* —, il crée en lui-même une tension douloureuse qui aboutira normalement à une décharge brusquée des forces psychiques méconnues dans une névrose, précédée par des manifestations plus ou moins violentes dans les rêves (p. 72). Jung attribue ainsi aux manifestations inconscientes dans l'homme une fonction compensatrice des écarts de la conscience, ce qui distingue radicalement sa position de celle du refoulement freudien. Pour arracher les

12. Ce terme désigne des images qui remontent aux plus lointaines origines mais dont les pouvoirs demeurent effectifs.

secrets de l'inconscient, il s'est livré à toutes les études comparatives possibles : folklore, symbolique religieuse, alchimie et gnose. Il arrive à la conclusion que l'individuation passe habituellement par différentes phases. Elle débute en général par la confrontation avec l'*ombre* ; elle se poursuit par l'affleurement de l'*anima* ou de l'*animus*, c'est-à-dire de l'attitude prédominante par rapport aux qualités du sexe opposé. Enfin, elle culmine dans la soumission au *vieux sage*, c'est-à-dire aux qualités qui transcendent la conscience personnelle. Au terme du processus, les patients en voie de guérison sont convaincus spontanément que la conscience n'est pas une entité indépendante, mais qu'elle fait partie d'une totalité qui comprend aussi l'inconscient (p. 78).

A cette totalité Jung a donné le nom de *Selbst*. Il s'agit là du concept-limite d'une réalité psychique qui soit tout à la fois à la base de la conscience, comme le sol nourricier dont elle surgit, et à son terme, comme l'épanouissement total qu'elle doit atteindre. L'acceptation lucide par l'individu de composantes psychiques méconnues de son être engendre une soumission au *Selbst* qui permet une intégration harmonieuse de toutes ses virtualités. Dès lors l'individuation ou la confrontation de la conscience et de l'inconscient atteint son terme. La victoire ainsi remportée ne s'affermira que par le maintien d'une collaboration. Mais dès ce moment une personnalité supérieure et régénérée se développe.

Si le lecteur nous a suivi au cours de cet exposé très rapide et très simplifié d'une pensée touffue et diffuse, il aura remarqué le souci de synthèse qui anime les pratiques du thérapeute comme les schémas du théoricien. Jung tente de ramener toute opposition à une complémentarité. Un critique un peu aigu pourrait sans doute incriminer le caractère précaire de plusieurs de ces synthèses. Mais notre propos n'est pas de critiquer le système jungien en lui-même, mais plus simplement d'en prendre connaissance.

Au terme de longues analyses, le P. Hostie examine l'œuvre que Jung présente comme une psychologie phénoménologique. Nous ne croyons pas qu'il prenne ce terme tout à fait à son compte. Il est, en effet, permis de se demander s'il convient exactement. Certes le respect des phénomènes a libéré Jung de sa défiance première à l'égard du langage symbolique ; il lui a permis de tirer un parti considérable des spéculations des gnoses anciennes et de l'alchimie ; il lui a ouvert les yeux sur l'importance du phénomène religieux. Mais ce respect des faits ne suffit pas à définir la méthode phénoménologique. Car la phénoménologie vise d'abord la description de la chose même et ensuite l'explicitation, le dévoilement de son sens. Jung ne semble pas procéder de la sorte. Fidèle à la méthode empirique en psychologie (il s'agit évidemment d'une fidélité de principe et d'intention),

il en suit les schèmes familiers : constatation des faits par le moyen d'une information aussi large et aussi rigoureuse que possible, élaboration d'hypothèses heuristiques — la *libido,* l'inconscient collectif, les archétypes, le *Selbst* sont bien des hypothèses de ce type — enfin vérification des hypothèses par les conséquences dans toute la mesure du possible [13]. Il ne semble donc pas qu'il faille parler ici de phénoménologie, mais bien de psychologie empirique avec toutes les conséquences méthodologiques et philosophiques que cela entraîne et sur lesquelles il nous faudra revenir [14].

II. L'EVOLUTION DES IDEES DE JUNG SUR LA RELIGION

Il est temps d'en venir après ces trop longs prolégomènes à l'essentiel de notre étude : la conception jungienne de la religion. Nous l'avons dit plus haut, les conceptions du fondateur de la psychologie analytique ont beaucoup varié sur ce sujet. Avec le Père Hostie, nous distinguerons trois phases dans cette évolution et nous examinerons ensuite la critique qu'il croit devoir faire des points principaux de la doctrine actuelle de Jung sur la religion.

Le rôle moral et psychologique de la religion.

La première phase de cette évolution se dessine au moment même où Jung parvient aux conclusions qui provoquent sa rupture avec Freud. Auparavant il avait sacrifié aux théories de ce dernier avec qui, en dépit de son éducation religieuse de fils de pasteur, il partageait les préjugés du mécanisme. La nouvelle conception de l'énergie proposée dans la première édition des *Métamorphoses et symboles de la libido* (1912) lui permit de s'affranchir des idées religieuses de Freud. Jung y était d'autant plus disposé qu'il avait pris une conscience plus vive de l'importance des religions dans la culture occidentale. Un texte, paru plus tard il est vrai, exprime clairement cette conscience du rôle des religions dans la civilisation et en particulier du christianisme :

« Nous nous figurons toujours que le christianisme consiste dans une certaine profession de foi et dans l'appartenance à l'Eglise. En réalité, *le christianisme est notre monde.* Tout ce que nous pensons est le fruit du moyen âge chrétien. Notre science elle-même et, en bref, tout ce qui se meut dans nos cerveaux est nécessairement façonné par cette ère historique qui vit en nous, dont nous sommes à jamais imprégnés et qui constituera, jusque dans les époques les plus lointaines, une couche de notre psyché, de même que notre corps porte les

13. Cfr *L'homme à la découverte de son âme,* p. 191.
14. Nous faisons ici écho, au moins partiellement, à la critique du P. Hervé Rousseau, O.P., dans la *Revue thomiste,* janvier-mars 1956, p. 179.

traces de son développement phylogénétique... Le siècle des lumières n'a rien effacé; l'empreinte du christianisme se retrouve jusque dans la façon dont l'homme voulut rationaliser le monde. La vision chrétienne du monde est, par suite, une donnée psychologique qui échappe aux explications intellectuelles [15]. »

Mais l'arrachement à des préjugés qui semblaient alors quasi consubstantiels à la méthode scientifique n'alla pas d'un coup. Jung continue en cette première phase de son évolution religieuse à nier la transcendance de la révélation et le caractère historique du Christ; il admet le caractère finalement illusoire de la religion chrétienne. Cependant dès lors il reconnaît qu'elle a joué un rôle qu'on ne peut oublier :

« Tout porte à croire que la religion chrétienne a fait son temps après avoir brillamment rempli sa délicate mission biologique; elle a en effet réussi à discipliner la pensée humaine; elle l'a dressée à l'indépendance et a, par suite, perdu de son importance; déjà on peut annexer tous les dogmes au domaine du mythe. Néanmoins, vu les prodiges réalisés grâce à son procédé d'éducation, on ne peut pas aujourd'hui la repousser *eo ipso*. Il me semble en particulier que ses méthodes de raisonnement et surtout sa grande philosophie pratique qui pendant deux millénaires ont fait leur preuve, peuvent encore nous être utiles [16]. »

La fonction transitoire mais nécessaire du christianisme fut donc, selon Jung, d'aider à la domestication des instincts bestiaux. Fonction transitoire mais qui ne laisse pas d'être utile aujourd'hui encore à certains égards :

« A notre époque où une grande partie de l'humanité commence à mettre de côté le christianisme, il vaut la peine de comprendre nettement pour quel motif on l'accepta autrefois. Le motif en est bien simple : on s'y convertit pour échapper à la brutalité de l'antiquité... L'indifférence religieuse actuelle n'est pas une avance, mais bien un recul, ne nous y trompons pas! Il en est comme de l'individu qui abandonne une forme de transfert sans en avoir une nouvelle; il reprendra infailliblement l'ancienne par régression; à son grand détriment, car entre-temps l'ambiance s'est considérablement modifiée. Quiconque abandonne ou rejette christianisme et morale chrétienne, parce que choqué de l'inconsistance philosophique de la dogmatique chrétienne, du vide religieux du Jésus historique, sous prétexte que son existence est problématique, et du Jésus religieux, cet amalgame de sagesse talmudique et hellénique, va se heurter fatalement au vieux problème de la luxure [17]. »

On voit qu'à cette époque Jung n'estime que la valeur moralisatrice de la religion chrétienne et qu'il n'accorde aucun crédit à sa dogmatique ni à sa dimension historique. L'illusion qu'elle entretient par les croyances a un bon effet moral tant que l'homme n'est pas pleinement évolué, n'a pas atteint l'autonomie morale, et c'est tout. L'idéal serait que l'homme parvînt à un état qui lui permît l'intégrité morale sans

15. *L'homme à la découverte de son âme*, p. 389.
16. *Métamorphoses et symboles de la libido*, p. 72. Nous renvoyons à la traduction française de la première édition (Paris, 1931).
17. *Ibid.*, pp. 220-221.

pour autant l'assujettir à une dogmatique sans fondement. La psychanalyse pourrait sans doute jouer un rôle dans cette libération :

« A mon avis, la croyance devrait être remplacée par la compréhension. Nous conserverions ainsi la beauté du symbole tout en étant libérés des conséquences accablantes de la soumission à la foi. On se guérirait et de la croyance et de l'incrédulité grâce à la psychanalyse [18]. »

Le stade du symbolisme religieux peut donc être brûlé [19]. Il le doit même dans toute la mesure du possible. Sans doute,

« le mythe religieux est une des créations humaines les plus considérables. Elle procure aux humains la sûreté et la force de n'être pas écrasés par le monstre de l'univers, au moyen de symboles certes trompeurs, mais psychologiquement vrais, car ils servirent et servent encore de pont qui conduit à toutes les conquêtes de l'humanité. Il ne faut pas oublier que nous nous trouvons là dans le domaine strictement psychologique où il n'y a aucun sens transcendant ni dans les relations positives ni dans les relations négatives. Il s'agit de réaliser impitoyablement le point de vue de la connaissance fixé par Kant; et cela, non seulement pour la théorie, mais aussi, ce qui est plus important, pour la pratique. Nous devons éviter désormais de jouer avec une conception infantile du monde, car cela ne conduit qu'à éloigner l'homme de son vrai but éthique : de l'autonomie morale [20]. »

Ces lignes exposent la position de Jung à cette époque; bien des traits en subsisteront. La notion de vérité psychologique, si importante pour pénétrer sa pensée, s'affirme ici en pleine lumière non moins que la forme kantienne, nous n'osons dire la source kantienne, de son agnosticisme. Celui-ci, remarque le P. Hostie, est atténué cependant par l'expérience du psychologue. « Tout phénomène psychologique qui se présente de façon régulière et générale doit avoir un sens psychologique. Même quand il admet que la divinité n'est qu'une projection de contenus inconscients, Jung exige une raison psychologique suffisante qui explique le sens de cette projection. Ce qui se présente partout et toujours est dominé par une nécessité intérieure » (p. 109).

Certes Jung reconnaît dès lors l'efficacité des symboles religieux, mais il professe une théorie tout à fait réductrice de leurs contenus :

« La foi en ce symbole religieux n'est plus un idéal éthique, mais une transformation inconsciente du désir incestueux en actes et symbolisations qui fascinent, hypnotisent l'homme au point qu'il prend le ciel pour un père, la terre pour une mère et les humains, pour leurs enfants, pour ses frères et sœurs. Grâce à cela l'homme peut indéfiniment rester enfant, satisfaire sans le savoir ses désirs incestueux. Sans doute, cet état serait idéal s'il n'était pas infantile. Il était indubitablement idéal dans l'antiquité où l'homme était plus infantile en général, et il l'est encore pour cette partie de l'humanité qui est restée infantile [21]. »

18. *Ibid.*, pp. 224-225.
19. *Ibid.*, p. 223.
20. *Ibid.*, p. 223.
21. *Ibid.*, p. 222.

La reconnaissance de la vérité psychologique des croyances religieuses objectivement fausses, cette formule peut définir la première prise de position personnelle de Jung vis-à-vis de la religion.

Cet appel à une vérité psychologique d'une affirmation objectivement absurde ne doit-elle pas retenir la critique? On ne saurait rien objecter, écrit le P. Hostie, contre le principe psychologique que Jung a introduit (p. 110). Il est vrai qu'on peut admettre sa vérification dans bon nombre de cas. Mais la formule ne manque pas d'être ambiguë. Le sens d'un phénomène, le fait que pour le sujet qui le vit il soit porteur de signification peut certes s'allier avec son absurdité objective. Mais le mot de vérité psychologique ne doit pas alors faire illusion, il est employé dans un sens très différent de celui du langage courant pour qui vérité signifie toujours un dépassement de la subjectivité pure. Et de plus on peut se demander si la distinction entre vérité psychologique et vérité métaphysique de la religion peut se soutenir jusqu'au bout. Il ne peut s'agir, croyons-nous, que d'une catégorie essentiellement provisoire. Est-il un seul philosophe pour admettre qu'une vue entièrement erronée sur les fins de la vie humaine pourrait ordonner concrètement une vie individuelle, lui permettre de s'exercer harmonieusement? Un tel divorce entre la psychologie et la métaphysique de l'homme semble bien inconcevable. D'ailleurs Jung lui-même ne devait pas tarder à se heurter à certaines contradictions dans le domaine de ses conceptions religieuses.

Le caractère spécifique de la fonction religieuse.

En effet, au fur et à mesure qu'il se libérait des théories freudiennes sur la genèse des religions, Jung en venait de plus en plus à se poser la question du caractère spécifique et irréductible de la fonction religieuse. Il se refusait à voir en celle-ci un masque de la sexualité. Mais alors qu'était-elle? Peut-on parler d'une fonction psychologique irréductible qui ne se réfère à aucune réalité objective? Jung cherche une solution de compromis qui lui permette de tenir dans la situation instable où il s'est placé. En fait, durant la deuxième phase de l'évolution de ses idées religieuses, il ne fera guère que préciser, déterminer davantage ce qu'il affirmait d'abord; il reste fidèle à son agnosticisme, mais celui-ci apparaît de plus en plus comme un agnosticisme méthodique sans qu'on puisse dire cependant que les frontières entre psychologie et métaphysique si hautement proclamées par ailleurs [22] ne soient pas de temps à autre franchement transgressées [23]. Il semble, en effet, qu'à cette époque Jung tend très nettement à ne reconnaître de la raison que son usage scientifique.

22. Le P. Hostie renvoie à ce propos à *Ueber die Energetik der Seele*, pp. 211 et 223, et à *Seelenprobleme der Gegenwart*, p. 41.

23. Cfr ces lignes citées par le P. Hostie : « Jamais la raison humaine ne sera

Cette seconde phase est marquée par une étude personnelle plus profonde de la signification psychologique de la religion. L'étude comparée des mythologies lui révèle, à ce qu'il croit, la clé de bien des énigmes. C'est ainsi qu'il parvient à la conviction que le Christ, comme les héros solaires, symbolise l'énergie psychique qui par delà la mort engendre la vie. Sans qu'ils s'en rendent compte, les chrétiens reconnaissent en Lui la projection idéale de l'énergie psychique qui est à l'œuvre au tréfonds de leur être. Ils se soumettent à sa personne qu'ils croient être objective parce qu'elle n'est en fait que la partie la plus précieuse d'eux-mêmes (p. 113). Nous ne chercherons pas ici à critiquer les matériaux innombrables que Jung accumule en faveur de sa thèse. Notons cependant avec le P. Hostie que cette critique s'impose à de nombreux titres. L'ethnologie religieuse où Jung pénètre si bravement obéit à des lois rigoureuses qu'il est facile au profane d'enfreindre et qui n'ont pas été reconnues de tout temps. Jung s'est trop souvent adressé en ce domaine à l'école que d'aucuns aujourd'hui appellent « confusionniste ». Dans toutes ces analyses, le croyant ne peut qu'être étonné de la désinvolture avec laquelle le psychologue décide que la religion chrétienne affirme ceci ou cela.

Jamais aucune distinction n'est faite, par exemple, entre le symbolisme qui s'exprime dans la dogmatique proprement dite, celui qui se fait jour dans les rites cultuels, et celui auquel recourt n'importe quel écrivain chrétien !

La valorisation psychologique de la religion par Jung s'est accomplie en trois points précis : la genèse historique de l'idée de Dieu, l'évolution de l'idée de Dieu dans l'individu, enfin le rôle des religions dogmatiques.

Les éléments récoltés dans l'étude des peuples pré-animistes n'ont que peu éclairé la genèse de l'idée de Dieu, mais les recherches de Jung sur son évolution dans l'individu présentent un plus grand intérêt. Les liens affectifs qui lient parents et enfants donnent lieu, selon Jung, à une projection. Mais on n'a pas le droit d'accorder au père et à la mère réels toute l'*imago* que les enfants se forment d'eux. Les archétypes jouent un rôle prépondérant dans la constitution de ces images. Lorsque l'enfant grandit, les démentis que l'expérience lui oppose l'obligent à reconnaître cet apport. Normalement il projettera les composantes inconscientes et archétypiques hors du monde humain. Dans cette conduite, Jung croit apercevoir la cause psychologique

---

en état de résoudre la question de l'existence de Dieu » (*Das Unbewusste in normalen und kranken Seelenleben*, p. 105). — « L'esprit dépasse ses limites quand il affirme l'existence métaphysique des dieux » (*Aufsätze zur Zeitgeschichte*, p. 12). Et l'on pourrait invoquer d'autres passages.

pour laquelle les hommes ont toujours besoin de diables et n'ont jamais su se passer de dieux [24].

« Un esprit qui n'est pas sorti de l'infantilisme conçoit les dieux comme des êtres métaphysiques, c'est-à-dire doués d'une existence propre, ou bien il les considère comme des inventions de l'imagination ou de la superstition. Mais l'esprit dépasse ses limites quand il affirme l'existence métaphysique des dieux. Cette assertion est tout aussi présomptueuse que l'opinion selon laquelle ils ont été inventés de toutes pièces, car ils sont indubitablement des personnifications des forces psychiques [25]. »

« L'idée de Dieu est une fonction psychologique absolument nécessaire, de nature irrationnelle. Elle n'a rien à voir avec l'existence de Dieu comme telle. Cette dernière question est insoluble pour l'intelligence, car il est exclu à tout jamais d'avancer une preuve de son existence. Une telle preuve serait d'ailleurs superflue, puisque l'idée d'un être divin tout-puissant est partout présente, sinon dans la conscience, du moins dans l'inconscient. Elle est en effet un archétype. Je crois donc qu'il est plus sage de reconnaître consciemment cette idée de Dieu, car sinon autre chose usurpe sa place, en général quelque chose de peu pertinent et de fort bête... Notre intelligence sait depuis longtemps qu'il n'y a pas moyen de penser Dieu comme il faut et, encore moins, de se représenter qu'il existe et comment il existe [26]. »

Ainsi dans cette deuxième période, bien qu'il soit plus prudent que jadis dans ses affirmations, Jung continue à penser que la raison humaine est incapable de rien affirmer avec certitude au delà des phénomènes. Il s'en préoccupe d'ailleurs peu, tout passionné qu'il est dans sa tâche de psychologue. Un texte plus récent nous éclaire davantage encore sur sa position personnelle. Nous nous excusons de le citer encore en dépit de sa longueur :

« La philosophie, l'histoire, l'histoire des religions, les sciences naturelles ne me servent qu'à la représentation des enchaînements et de la phénoménologie psychique [27]. Si d'aventure j'emploie un concept de Dieu ou un concept tout aussi métaphysique d'Energie, c'est que j'y suis bel et bien contraint, car ce sont là des grandeurs qui préexistent dans l'âme depuis le commencement. Je ne me lasse pas de répéter que ni la loi morale ni l'idée de Dieu ni une quelconque religion ne s'est jamais saisi de l'homme de l'extérieur, tombant en quelque sorte du ciel; l'homme au contraire depuis l'origine porte tout cela en lui, et c'est d'ailleurs pourquoi, l'extrayant de lui-même, il le recrée toujours à nouveau. C'est donc une idée parfaitement oiseuse que de penser qu'il suffit de faire la guerre à l'obscurantisme pour dissiper ces fantômes. L'idée de loi morale, l'idée de Dieu font partie de la substance première et inexpugnable de l'âme humaine. C'est pourquoi toute psychologie sincère, qui n'est pas aveuglée par je ne sais quelle superbe d'esprit fort, se doit d'en accepter la discussion. Ni l'ironie mordante ni les vaines explications ne parviendront à les dissiper. En physique, nous pouvons nous passer d'un concept de Dieu; en psychologie, par contre, la notion de la divinité est une grandeur immuable avec laquelle il faut compter, tout comme avec des « affects », des « instincts », le concept de la « Mère », etc.

24. *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben,* p. 103; cité par H., p. 120.
25. *Aufsätze zur Zeitgeschichte,* pp. 11-12; cité par H., p. 121.
26. *Das Unbewusste...*, p. 103-104; cité par H., p. 123.
27. On voit dans quel sens très personnel Jung utilise ce terme.

La confusion originelle de l'*imago* et de son objet étouffe toute différenciation entre « Dieu » et l'*imago* de Dieu; et c'est pourquoi l'on vous incrimine de théologie et l'on comprend Dieu chaque fois que vous parlez du « concept de Dieu ». La psychologie comme science n'a pas à entreprendre l'hypostase de l'*imago* divine, elle doit simplement, conformément aux faits, compter avec la fonction religieuse, avec l'image de Dieu. La psychologie opère de façon analogue avec la notion d'instinct, sans pour cela s'attribuer la compétence de rechercher ce que l'instinct est en soi, ou si même c'est une chose en soi, etc. Chacun sait à quels faits psychologiques répond ce terme d'instinct, quelque indéterminée et obscure que soit sa nature profonde. De même, il est clair que la notion de Dieu, par exemple, correspond à un certain complexe de faits psychologiques et qu'elle représente ainsi une potentialité donnée avec laquelle il faut compter. Une question n'en demeure pas moins au delà de toute psychologie : celle de savoir ce que Dieu est en soi. Je regrette de devoir répéter de pareilles évidences [28]. »

Cependant la deuxième période de l'évolution de Jung se caractérise également par l'intérêt porté aux religions proprement dogmatiques. Les dogmes dans lesquels d'abord il croyait voir les produits d'une illusion ou d'un délire lui semblèrent aussi très significatifs. Par ce biais, Jung pénètre plus avant dans l'intérieur des religions positives.

A son jugement, les symboles dogmatiques expriment, pour celui qui s'en sert le premier, une réalité psychologique intensément vécue. Mais ce génie religieux créateur, en communiquant son expérience coulée en formules et rites appropriés, apporte à ceux qui veulent bien l'entendre une aide considérable. Il leur permet d'effectuer sans effort et sans danger la transposition de leur projection parentale, dont nous avons parlé plus haut. Le dogme est médiateur entre l'homme et les archétypes. Il protège d'une confrontation directe avec l'inconscient ou, pour prendre le vocabulaire de Jung, d'une expérience de Dieu sans intermédiaire (p. 125). Une confrontation directe, en effet, dépasse les forces psychiques de la plupart des hommes. D'autre part, le symbole dogmatique a l'avantage de faire droit déjà aux composantes inconscientes de la vie psychique, dont on sait l'importance, même s'il ne le fait que sous forme de projections.

On voit donc à la fois le respect que Jung professe pour les symboles dogmatiques et ses limites. Il ne veut pas sortir de la psychologie. Les religions dogmatiques ne sont nullement pour lui des inventions astucieuses d'exploiteurs de la crédulité populaire. Le rationalisme du siècle des lumières n'est pas son fait. A-t-il pour autant dépassé tout rationalisme? Il ne le semble guère. Il se méfie jusqu'au bout de ce qu'il appelle « le fanatisme de la vérité ». La fonction des dogmes, à ses yeux, est importante; elle est même nécessaire pour la plupart des hommes. Elle ne l'est pas cependant pour les meilleurs de ceux-ci, pour les plus forts et les plus clairvoyants, pour ceux qui

28. *L'homme...*, p. 276-277.

sont capables d'affronter immédiatement, d'expérimenter sans médiation aucune l'activité redoutable des archétypes.

La vérité de la religion.

Les années voisines de 1940 marquent un tournant dans les positions jungiennes sur la religion; elles amorcent ce que le P. Hostie ne craint pas d'appeler le dépassement de l'agnosticisme. Le seul ouvrage où Jung traite expressément des problèmes religieux, *Psychologie und Religion* (1937), ouvre déjà des perspectives sur une évolution prochaine. On y trouve analysées pour la première fois les caractéristiques de la fonction religieuse comme telle. L'observation du développement psychique d'un grand nombre de patients y permet de conclure que dans le processus d'individuation l'activité des archétypes se manifeste avec les mêmes caractères que ceux décrits jadis par R. Otto dans son livre fameux sur *Le sacré*. Sentiments de dépendance, de la majesté, du mystère, de la puissance, du fascinant y apparaissent comme les « moments » du numineux. Dès lors, l'expérience religieuse se découvre à Jung comme ne tirant pas son essence de son contenu objectif, qui varie, en fait, à l'infini, mais d'un jugement de valeur subjectif qui présente son contenu comme le médiateur ou le symbole de la valeur suprême que l'homme doit se proposer. Un tel jugement revêt la forme d'une expérience personnelle. Le numineux n'est pas posé, il s'impose. C'est la raison pour laquelle, dit Jung, les doctrines religieuses attribuent l'activité du numineux à une cause située en dehors de l'individu. En tant qu'homme de science, le psychologue ne se croit pas en droit de faire le même pas. En conséquence il confère à cette instance le nom nouveau de *Selbst* et la décrit comme la réalité psychique qui tout en débordant le moi conscient l'englobe et en constitue le fond impénétrable, et la religion est définie par lui comme « l'attitude de la conscience qui a été transformée par l'expérience du numineux [29] ». Ce dernier est d'ailleurs conçu comme un irrationnel que les démarches de l'entendement ne peuvent ni infirmer ni confirmer : il s'éprouve et ne se prouve pas. Les dogmes religieux apparaissent lorsque la reproduction de l'expérience originelle est devenue un rite et une institution immuables : ce sont des expressions d'une totalité irrationnelle. Tant qu'il s'agit de donner un sens à la vie, leur valeur dépasse donc de beaucoup celle de toutes les théories scientifiques.

L'époque où paraît *Psychologie und Religion* avec les conclusions que nous venons de dire, marque chez Jung un regain d'intérêt pour la symbolique religieuse et particulièrement la symbolique chrétienne et catholique. L'origine de cet intérêt est toute psychologique ainsi

29. *Psychologie und Religion*, p. 115. Cité par H., p. 133.

que celui qui se fait jour alors pour les expressions les plus hermétiques de l'alchimie. Car si, pour Jung, l'expérience authentique de la religion est la saisie directe du caractère numineux du *Selbst,* les symboles religieux n'en sont que des succédanés et des reflets décolorés tout comme les symboles alchimiques.

Ces travaux valurent à Jung non seulement l'incompréhension des matérialistes avérés pour qui la religion est un épiphénomène ou un masque des instincts, mais aussi les attaques des chrétiens peu satisfaits des compliments ambigus décernés à leurs croyances. « Quand je démontre que l'âme est, de par sa nature même, douée d'une fonction religieuse (Tertullien : *anima naturaliter christiana*), le théologien me prend par le bras et m'accuse de psychologisme ! » Aussi Jung s'efforce-t-il alors de préciser la correction de son attitude scientifique vis-à-vis des religions et d'accepter le bon droit du point de vue du croyant. Il se défend d'être philosophe : avancer qu'un archétype, doté de caractères numineux, se manifeste dans l'inconscient n'équivaut pas en bonne logique à affirmer l'existence de Dieu. « Mais la psychologie comme science doit se borner à son objet... Même si elle posait Dieu comme cause hypothétique, elle postulerait implicitement la possibilité d'une preuve de l'existence de Dieu. Ce faisant, elle dépasserait de façon inexcusable sa compétence. La science ne saurait être que science. Une profession de foi scientifique est radicalement impensable [30] ». Pour le psychologue, le terme de Dieu est un équivalent pour toutes les représentations différentes de la divinité, telle qu'elle a été conçue un peu partout à travers l'histoire de l'humanité. Il ne parle pas de la réalité ontologique de cette divinité, mais uniquement de la répercussion qu'elle a eue dans la psyché humaine et qui se retrouve dans l'expérience du numineux et dans les expressions symboliques des représentations divines. La psychologie peut « uniquement constater que le symbolisme de la totalité coïncide avec celui de la représentation de Dieu. Mais elle n'est pas plus en état de prouver que l'image de Dieu se réfère à Dieu, que de démontrer que le *Selbst* remplace Dieu [31] ».

Il n'est pas niable que ces lignes reconnaissent la légitimité des autres disciplines qui s'intéressent à l'homme et à la religion. Jung certes ne distingue pas la foi religieuse de la théologie ni celle-ci de la métaphysique proprement dite. Il semble bien confondre toutes les formes de la connaissance qui prétendent d'une manière ou d'une autre atteindre l'absolu. Il est possible que sa formation protestante soit pour quelque chose dans cette attitude. Il reste, et sur ce point les critiques semblent unanimement approuver le P. Hostie, que les dernières déclarations de Jung expriment un dépassement de l'agnos-

30. *Psychologie und Alchemie,* pp. 27-28, cité par H., p. 141.
31. *Aion,* p. 287, cité par H., p. 143.

ticisme premier défendu naguère avec une belle intrépidité. Pourtant la tâche du critique ne s'achève pas sur cette assurance. Elle commence à peine. Certes il est heureux de voir un psychologue reconnaître le rôle de la religion dans la psychologie et en dévoiler les attaches inconscientes, encore faut-il voir plus précisément la conception précise de la religion qu'il engage dans sa psychothérapie et dans les théories psychologiques qu'il croit pouvoir construire à partir d'elle.

III. PSYCHOLOGIE ANALYTIQUE ET CATHOLICISME

Direction spirituelle et psychothérapie.

Le P. Hostie retient deux points essentiels : les rapports de la psychothérapie et de la direction spirituelle, les rapports de la psychologie et du dogme.

Nous avons vu plus haut que la collaboration de l'analyste et du directeur de conscience a retenu de longue date l'attention de Jung. Il est vrai qu'à ses débuts il récusait comme injurieux tout parallèle entre sa méthode thérapeutique et la confession. Rapidement néanmoins il reconnut dans les religions « les grands systèmes psychothérapeutiques du passé ». Il n'a pas craint d'affirmer que « le prototype de toute une analytique de la psyché se trouve dans l'aveu de la confession ». Ce qui est certes trop dire, car, comme le remarque justement le P. Hostie, les différences entre la psychothérapie et la confession sacramentelle sont nombreuses et il importe de les souligner clairement si l'on veut envisager une collaboration fructueuse entre les deux domaines. Par leurs buts, leurs objets et leurs résultats, elles s'opposent. Ce que le sacrement requiert du pénitent, c'est l'aveu et surtout la contrition de ses péchés au sens théologique du terme, pour qu'il puisse recevoir le pardon du Christ signifié par le geste du prêtre. Ce pardon, de soi, ne détermine aucun changement psychologiquement décelable dans les dispositions du pénitent : son action s'exerce à un plan plus profond. Au contraire, c'est le propre de la psychothérapie de ne pas s'occuper normalement des fautes conscientes pour se tourner vers les tendances inconscientes génératrices des conflits qui dissocient ou menacent de dissocier la personnalité ; son but essentiel est de mettre à nu par l'analyse des rêves, des associations, des dessins spontanés, la motivation de ces désordres névrotiques afin de les réintégrer et d'orienter le développement personnel en accord avec les dispositions du patient. Au fond, la seule structure commune entre la confession sacramentelle et l'analyse, c'est l'aveu. Mais le sens de l'aveu est bien différent de part et d'autre, et il faut tout de suite noter que les péchés personnels ne prennent de l'intérêt pour l'analyste qu'au moment où, méconnus ou refoulés, ils en viendraient à occasionner une dissociation psychique.

Mais si la distinction des domaines est nette, suffira-t-il de dire qu'il faut adresser les malades à l'analyste, et que celui-ci, la guérison psychologique obtenue, doit renvoyer les malades au directeur spirituel. La collaboration exprimée en ces termes serait vraiment trop simple. Et une psychothérapie ne se termine pas comme l'ingestion d'un médicament quelconque.

Jung assure qu'il renvoie autant que possible vers les prêtres ses malades, lorsque leur équilibre psychologique est suffisamment rétabli. Mais il en est qui refusent. Jung entend n'exercer jamais de pression sur les convictions religieuses et dogmatiques de ses clients. « Les croyants, écrit-il, n'ont plus besoin de mon aide dès qu'ils sont libérés. Mais cela n'est pas le cas chez tous ceux, et ils sont nombreux, pour qui la lumière de la foi s'est éteinte, pour qui le mystère a disparu et pour qui Dieu est mort [32] ».

Que doit faire l'analyste dont le malade a retrouvé l'équilibre, mais qui demande une aide qu'il ne veut pas chercher en dehors du thérapeute?

C'est ici qu'apparaît ce que la méthode jungienne de thérapie a de plus original et sans doute aussi de plus délicat. Jung estime être parvenu à la certitude qu'une attitude foncièrement religieuse est requise pour obtenir le rétablissement durable d'un névrosé. Pour ceux-là qui vivent en dehors de toute communauté religieuse qui normalement devrait les aider, et qui refusent d'envisager l'idée d'en faire jamais partie, Jung estime que le praticien peut encore faire quelque chose, sans léser en rien leur liberté. Il s'agit de rendre la vue à des aveugles qui ne soupçonnent même plus qu'il y a quelque chose à voir... Il est de première importance d'apprendre aux hommes l'importance de la vision...

Comment le thérapeute s'y prendra-t-il pour réaliser ce but et permettre aux incroyants de se rendre compte des valeurs religieuses fondamentales pour les sauvegarder?

La première chose dont il faut se rendre compte, et Jung y insiste de plus en plus, c'est l'interférence de la personne du thérapeute dans la cure elle-même :

« On s'est trop longtemps imaginé que la psychothérapie pouvait être appliquée de façon purement technique, comme un livre de recettes culinaires, une méthode opératoire ou un procédé pour la fabrication de couleurs. N'importe quel médecin peut appliquer toutes les techniques médicales, quel que soit son jugement personnel sur le patient et quelles que soient ses propres théories psychologiques ou même ses convictions philosophiques ou religieuses. La psychothérapie ne souffre pas pareil procédé. Qu'il le veuille ou non le thérapeute se trouve engagé avec toutes ses idées préconçues, tout aussi bien que le patient... Ce n'est pas la technique qui est décisive, mais en tout premier lieu la personne

32. *Psychologie und Religion,* p. 161. Cité par H., p. 155.

qui s'en sert... L'objet de la méthode n'est ni une préparation anatomique privée de vie ni un abcès ni un corps chimique, mais la totalité de la personne souffrante. Ce n'est pas la névrose qui est l'objet de la thérapie, mais l'homme qui souffre de la névrose. Une névrose cardiaque, par exemple, ne provient pas du cœur, mais bien de la psyché du malade. Elle ne provient pas non plus de l'un ou l'autre coin obscur de l'inconscient, comme beaucoup de psychothérapeutes affectent encore de le croire, mais bien de la vie tant objective que subjective, menée par un homme pendant des années et des décades avec la totalité de son être. Cette totalité ne comprend pas seulement sa vie psychique individuelle, mais tout autant sa vie familiale et sociale [33] ».

Le médecin est tout autant en analyse que le patient. Il doit donc avoir mené à bien la tâche qu'il impose à ce dernier. Jung a insisté de plus en plus dans ses études récentes sur ce qu'il appelle l'asepsie psychique.

Cependant les explications qu'il donne sur le rôle positif du médecin, qui aide le malade qui le lui demande à réorienter sa vie ne sont pas fort claires. Il nomme *Weltanschauung* l'idéal de la vie que sa pratique lui dicte, cette image du monde et de lui-même qu'il s'est formée, sa connaissance du monde et de lui-même. Cette *Weltanschauung* doit, selon Jung, déterminer chez le psychothérapeute une attitude de réceptivité devant chaque observation nouvelle. Tout en se servant de son expérience personnelle, acquise grâce à une analyse didactique et enrichie par les analyses successives de ses différents patients, il doit se garder de tout dogmatisme. La *Weltanschauung* que sa pratique lui dicte est celle de la réceptivité inconditionnelle à l'égard de l'évolution personnelle de l'homme qu'il aide à découvrir et déployer sa propre vie. Le psychothérapeute ne peut prendre acte que des certitudes qui procèdent d'une telle réceptivité (p. 159). Comme tous les cas observés par Jung ont abouti à la découverte par le patient d'un sens personnel à sa vie, il croit pouvoir en conclure avec une certitude qu'il nomme empirique que la vie individuelle a un sens individuel.

Ces idées, à vrai dire assez floues, conduisent à poser la question de savoir si cette *Weltanschauung* du médecin est acceptable pour qui considère l'homme comme un être en quête d'une valeur absolue. Le P. Hostie répond affirmativement en rappelant que l'acte de foi est libre et ne peut donc jamais s'imposer simplement du dehors ; il requiert toujours, comme le rappelle le concile du Vatican, le témoignage intérieur de l'Esprit Saint.

Cette réponse nous semble juste, encore que la situation évoquée soit beaucoup moins simple qu'il ne paraisse à première vue. La vision du monde du psychothérapeute nous paraît beaucoup plus déterminée que Jung ne veut bien le dire. Il nous semble que l'exercice

33. *Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie,* pp. 2-3. Cité par H., p. 157.

même de l'acte psychothérapeutique enveloppe plusieurs traits déterminés d'une philosophie de l'homme. Jung parle du renvoi de ses malades aux directeurs spirituels lorsqu'il s'agit de croyants *guéris,* rééquilibrés. Mais qui ne voit que la notion de guérison n'est pas aussi objective qu'on semble le dire et peut désigner, selon les options personnelles du praticien, conscientes ou inconscientes, des réalités fort diverses : l'intégration, la pure adaptation sociale, l'autonomie, etc.

De plus la manière même dont on parle de mettre quelqu'un en état de diriger sa vie semble supposer que le malade au début de son traitement est destitué de toute liberté, incapable de toute réalisation de valeurs. Or cette vue est certainement fausse et l'analyste le reconnaît lui-même implicitement quand il demande à l'analysé de collaborer à sa guérison, de lui faire confiance, en tout cas de parler avec une entière sincérité.

Si, avec Jung, on attribue au thérapeute la charge de conseiller au patient une direction de conscience, si on lui demande de réveiller chez son malade un dynamisme qui le mette en mesure de s'orienter vers une nouvelle synthèse, la question du choix du thérapeute apparaît dans toute sa gravité. N'est-il pas requis qu'un croyant qui doit être analysé le soit par un praticien croyant? Le croyant qui s'adresserait à un thérapeute incroyant, ne risquerait-il pas, au moment du transfert en particulier, de cacher ses résistances derrière ce qu'il nommera sa foi religieuse, où il sait que le médecin ne peut le suivre? Et l'on sait d'ailleurs que l'action de l'analyste n'est pas toujours consciente ni voulue, qu'elle émane de sa personnalité entière et que le patient n'a pas de moyen de défense contre une attitude affective qui n'a pas encore pénétré dans sa conscience.

Dans le cas de Jung et de ses disciples les plus fidèles, lorsqu'il s'agit d'un incroyant que le praticien aide à découvrir ses propres forces pour reconstruire sa vie et lui donner un sens, du point de vue catholique, de nouvelles difficultés surgissent. C'est le processus de valorisation psychologique de la religion que le jungien met en branle en ce moment qui ne peut manquer d'arrêter un croyant.

Psychologie et dogme.

Un tel processus engage nécessairement une conception de la religion qu'il est du plus haut intérêt de mettre en lumière. Aussi le P. Hostie intitule-t-il son dernier chapitre : Psychologie et dogme.

Pour ne pas perdre son lecteur dans un labyrinthe de considérations souvent confuses, il retient trois questions qu'il étudie à la suite et qui paraissent illustrer suffisamment les rapports posés par Jung entre la psychologie et la religion : il examine le problème des *mandalas,* celui du mal, enfin son explication des dogmes.

Ce furent des orientalistes qui, les premiers, attirèrent l'attention de

Jung sur l'intérêt des *mandalas,* ces dessins symboliques très connus en Orient et, à un moindre degré, en Occident dont le centre représente l'objet principal d'une foi religieuse, quelle qu'elle soit. Jung alors fut frappé du fait que certains malades, soumis à l'analyse, avaient présenté des dessins spontanés dont les formes rappelaient nettement les *mandalas* anciennes. Avec cette différence essentielle pourtant : le centre n'y était plus occupé par l'image d'une divinité, mais par un symbole du *Selbst.* Jung en conclut hâtivement que le *Selbst* était l'objet essentiel de la religion de l'homme moderne (p. 118). De là à affirmer que les dieux des divers cultes ne sont que des expressions de la réalité psychique qu'est le *Selbst,* il n'y avait qu'un pas qu'il ne se retint pas de franchir. Il n'est guère malaisé pourtant d'apercevoir combien une telle assertion passe la compétence du psychologue comme tel. Il est vrai que, dans des ouvrages plus récents, Jung a lui-même davantage nuancé sa pensée et déclaré que le psychologue ignore ce que le *Selbst* peut bien signifier en métaphysique ou en théologie.

Avec la question du mal, nous pénétrons plus avant dans la conception jungienne de la religion. On sait d'ailleurs le procès intenté par Jung depuis de longues années à la conception du mal qui ne voit en lui qu'une privation de bien; la dernière phase de ce procès coïncide avec la publication de la fameuse *Antwort auf Hiob* qui a fortement ému l'opinion.

Il importe de voir dès l'abord ce que Jung désigne par le terme de mal, car, s'il est un domaine où il s'est forgé ses propres catégories, en dépit du danger d'être mal compris ou de mal comprendre, c'est bien celui-ci. L'idée qu'il se fait du mal est toute psychologique : le mal est tout ce qui entrave, ce qui empêche ou fausse le processus d'individuation. Cela implique un certain caractère relativiste, car il nous est bien impossible de prédire à l'avance si un événement — échec, deuil, réussite ou triomphe — se révélera pour nous une aide ou un obstacle dans notre croissance. Ce mal qui s'attaque à la psyché et que Jung appelle aussi mal moral, parce qu'il est capable de contrecarrer les tendances au plein déploiement des forces subjectives, lui paraît devoir être aussi réel ou aussi positif que celles-ci. Mais alors comment comprendre le mal comme privation de bien, comme pure absence et néant? C'est là aux yeux de Jung une représentation dangereuse. Elle méconnaît, en effet, la gravité du mal dans une vie d'hommes, méconnaissance qui ne peut mener qu'aux catastrophes. Aussi l'analyste a-t-il eu affaire parfois à des malades qui s'en sont prévalus pour camoufler leurs résistances à une franche confrontation avec leur ombre. Jung prend prétexte de cette remarque pour énoncer diverses réflexions sur le rôle de Satan. Il insiste sur le fait que dans l'Ancien Testament, celui-ci est considéré comme un fils de Dieu, le psychologue dirait volontiers l'ombre du Père. Cette con-

ception paraît à Jung hautement significative et il estime dangereuse toute représentation de Dieu où le mal ne serait pas présent à côté du bien. L'interprétation jungienne du livre de Job, si subjectiviste qu'elle semble, n'est que le développement passionné de thèmes analogues. La lecture en est d'autant plus malaisée que l'auteur prétend bien que sa critique ne porte que sur le plan empirique et qu'il a conscience qu'aucune de ses réflexions ne touche l'essence de l'Inconnaissable ! Ses coups de butoir s'adressent à des images de Dieu que les hommes se sont faites pour éluder les vraies questions de la vie, à des idoles. Néanmoins le livre fourmille d'interprétations si tendancieuses, il est farci de propos si ambigus que l'on comprend parfaitement les réactions très négatives qui l'ont accueilli.

Les interprétations jungiennes du mystère de la Sainte Trinité appellent également bien des réserves. On sait que le psychologue zurichois a consacré à ce mystère d'importantes études. Il y confronte les énoncés du dogme chrétien avec les données psychologiques selon lesquelles la quaternité est le symbole par excellence de la totalité ou du *Selbst*. Cette manière de comparer de la sorte quaternité et trinité ne manque pas d'ambiguïté. Jung, en effet, part du fait que les chrétiens placent la totalité de la perfection dans un Dieu trinitaire. La récurrence des symboles ternaires dans la vie psychique est d'ailleurs telle qu'elle ne peut s'expliquer par de simples influences historiques et qu'elle indique la présence d'un archétype. Mais ce symbolisme ternaire trahit généralement une intégration défectueuse des énergies psychiques. Le symbolisme quaternaire désigne au contraire l'intégration réussie. C'est à partir de telles considérations [34] que Jung a échafaudé ses constructions étonnantes à première vue sur le dogme de l'assomption de la Sainte Vierge. La reconnaissance de ce dogme indique selon Jung l'introduction, dans une certaine mesure, de la Vierge Marie dans la sphère de la Sainte Trinité et apporte ainsi une correction à ce que le symbolisme trinitaire garde d'imparfait et d'inachevé. Quoi qu'il en soit de la valeur des inductions où s'appuie Jung, de telles réflexions heurteront nécessairement le croyant, bien qu'à leur sujet Jung tienne encore à réaffirmer et très sincèrement que la psychologie est également incapable de prouver le dogme ou de le réfuter. Il ne l'invoque jamais, dit-il, qu'au titre d'énoncé de la psyché. Une telle protestation ne suffit pas à dissiper les équivoques et d'autant moins qu'il est apparemment difficile de les concilier avec d'autres déclarations de Jung. Ainsi à propos des rapports trinité-quaternité, le psychologue dit supposer que le croyant ne se posera pas cette question ou qu'il l'ignorera prudemment afin de ne pas

34. Qui se situent sur des plans hétérogènes.

s'exposer à des doutes qui mineraient ses croyances religieuses [35]. N'est-ce pas donner à entendre qu'entre l'interprétation jungienne du dogme et celui que livre la communauté chrétienne on puisse être légitimement amené à choisir? Et d'autant plus qu'il déclare ailleurs présenter des « analogies » du dogme à l'intention de ceux qui, comme lui, ne sauraient croire que ce qu'ils ont compris [36] ». De tels propos ne peuvent que consolider le mur de malentendus entre les psychologues et les croyants.

La raison des dissentiments.

Il ne suffit cependant pas de montrer de l'agacement ou de l'indignation devant tant d'équivoques. La bonne foi de Jung est trop entière, son désir de collaboration avec les croyants trop évident, sa volonté d'aider efficacement ceux qui souffrent trop certaine. Mieux vaut chercher la raison profonde des dissentiments. Peut-être faudrait-il ici prolonger quelque peu le propos du P. Hostie, qui serait sans doute le premier à en convenir. En effet, s'il montre avec précision ce que le croyant peut admettre et ce qu'il doit refuser de la psychologie analytique, sans doute indique-t-il avec moins de netteté les vraies raisons qui ont conduit Jung à ses positions religieuses actuelles et quelles sont les vraies questions qu'il pose à la théologie chrétienne.

Ce faisant, nous serons amené à reprendre bien des éléments dont nous avons parlé plus haut, non plus en les considérant cette fois selon la simple chronologie mais bien selon leur cohésion interne.

Chaque fois que Jung parle de religion et plus précisément d'expérience religieuse, à quoi se réfère-t-il au juste? Quelle est la norme qui mesure en ce domaine ses jugements de valeur? On n'en peut douter. Jung renvoie à l'expérience immédiate des archétypes qui permet de mener à son terme le processus d'individuation qui est le but même de sa psychothérapie [37]. Dans cette épreuve, l'activité des archétypes se manifeste selon Jung avec les caractères que R. Otto dans un livre célèbre a reconnu appartenir en propre à la catégorie du sacré. Les actions symboliques qui peuplent les rêves et les autres productions de l'inconscient ne s'adressent pas à l'intelligence; elles se nouent et se développent sans cohérence logique et néanmoins elles exercent une fascination indéniable et pleine de mystère, accompagnée d'un fort sentiment de dépendance, de majesté, de toute-puis-

35. *Antwort auf Hiob,* p. 142. Cité par H., p. 185.
36. *Symbolik des Geistes,* p. 427. Cité par H., p. 185.
37. Le lecteur averti remarquera combien nous sommes redevables dans cette dernière partie de notre article à deux études du P. L. Beirnaert : *Jung et Freud au regard de la foi chrétienne,* dans *Dieu vivant,* n° 26, pp. 93-101; *La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien,* dans *Eranos Jahrbuch,* 1949, Bd. XVII, pp. 255-286.

sance. Cette conformité des données psychologiques tirées de l'expérience avec les descriptions de Otto donne à Jung le sentiment d'être autorisé à identifier la fonction religieuse au rapport vital avec les archétypes. La religion, ainsi conçue, apparaît comme indépendante dans son essence de tout contenu objectif. Qu'elle vénère le Christ, Çiva ou Amatherasu, peu importe : elle est l'épreuve des puissances intérieures à la psyché humaine. Ce sont les données de cette épreuve qui sont régulatrices de tout ce qui se réclame de près ou de loin du domaine religieux et permettent la discrimination entre ses expressions authentiques et ses succédanés. Jung n'ignore pas sans doute que la conscience religieuse attribue la puissance du numineux à une cause située en dehors de l'individu. Mais comme psychologue il s'interdit d'en rien connaître et il ne peut définir la religion que comme l'attitude de conscience qui s'est soumise à la totalité psychique, pour autant que celle-ci se manifeste comme la valeur suprême de l'homme. Une véritable phénoménologie de la vie religieuse eut sans doute permis d'entrer plus avant, mais nous avons vu que la conception jungienne de la psychologie lui impose d'étroites limites.

S'il en est ainsi, il ne faut pas s'étonner que pour Jung la santé psychique soit nécessairement liée à l'exercice de la fonction religieuse et que le problème religieux soit le problème à résoudre chez tout malade qui aspire à la guérison. De là provient chez le thérapeute qu'est Jung la volonté de valorisation de la religion auprès des patients qui lui sont étrangers ; de là proviennent aussi ses attaques violentes contre le rationalisme qui prétend affranchir l'homme de l'obsession religieuse, disons plus exactement, contre les formes de rationalisme qui ont surtout sévi au siècle dernier et dont le thérapeute croit reconnaître les ravages dans la psyché humaine.

Mais il n'est pas malaisé d'apercevoir les frontières de cette conception jungienne de la religion. Frontières qui pour être méthodologiques dans l'intention de Jung n'en sont pas moins troublantes à cause des conséquences qu'il prétend en tirer au plan même de l'action. Non seulement il faut souligner son caractère radicalement irrationnel [38], — et la compagnie de R. Otto en l'occurrence n'est pas de tout repos — mais il importe aussi de remarquer que l'expérience religieuse telle qu'il la décrit est incompatible avec ce que les croyants ont toujours entendu par le terme de foi, d'assurance fondée sur le témoignage même de Dieu. Pour Jung, celui qui a eu la force d'affronter les archétypes et d'en supporter le choc n'a plus à se fier à un témoignage ; il dépasse le stade de la foi, il sait par expérience personnelle et immédiate ce qu'est le fond de la religion. On ne s'é-

38. Il est vrai que Jung conçoit si étroitement l'usage légitime de la raison humaine que toute vérité révélée ou même toute vérité métaphysique doit nécessairement lui apparaître comme irrationnelle.

tonnera donc pas tout à fait qu'on ait parlé à ce propos d'un nouveau gnosticisme.

Pourtant force est bien au médecin de reconnaître que l'épreuve immédiate des archétypes s'avère trop lourde à beaucoup de patients et risquerait de les briser. C'est alors, alors seulement, que Jung se tourne vers les diverses symboliques, les rituels si riches des diverses religions. Il voit dans leur usage des substituts possibles de l'épreuve immédiate des archétypes, avec de moindres dangers pour la masse des faibles. Ce ne sont pour lui que des substituts. Car, quoi qu'il en soit de la signification que leur accordent les croyants, tous les symboles dans lesquels s'expriment les religions sont la manifestation d'événements intérieurs de l'âme et leur emploi dans les différents cultes et les célébrations liturgiques rend possible l'établissement d'un rapport permanent entre le conscient et l'inconscient. Ce rapport n'atteint pas au degré d'harmonie et de plénitude auquel parviendrait le contact direct avec les archétypes. Mais il est d'un grand secours là où ce dernier est impossible et, pour un grand nombre d'hommes, il est le seul qui soit vraiment praticable. Evidemment cette relève qui est demandée aux dogmes et aux rituels des religions historiques ne doit pas se faire sans discernement. Il faut, pour obtenir le meilleur résultat thérapeutique, tenir compte des aires de culture où une religion s'est développée, où sa symbolique s'est lentement modelée au cours des siècles. C'est ainsi que pour l'homme occidental, dont la psyché a été si profondément marquée par la religion chrétienne, les symboles chrétiens seront relativement privilégiés. Non pas que les images des autres religions ne soient aussi des énoncés de la psyché et ne puissent aider à son épanouissement [39]. Mais l'enracinement historique du christianisme fait que pour l'occidental les dogmes et les rites chrétiens auront une vertu et une efficacité qu'ils n'auraient pas ailleurs. Ce fait explique à la fois l'intérêt croissant de Jung pour le catholicisme et son souci des formes extérieures du culte, et en même temps sa condamnation tranchante du travail missionnaire. De son point de vue, celui-ci soumet les néophytes à un ratissage psychologique, si l'on peut dire, fort inquiétant ; il n'est pas moins dangereux et délétère que les rationalismes étroits.

A partir de ces claires prémisses, il est aisé de comprendre, croyons-nous, les positions religieuses de Jung. Il est certain que sa valorisation psychologique de la religion implique un certain indifférentisme. Toutes les religions historiques sont également bonnes, également capables, dans les régions où elles ont poussé de fortes racines, d'aider leurs fidèles dans l'art difficile de vivre. Toutes suppléent im-

39. Cfr cette déclaration de *Psychologie et alchimie* : « A l'Occident l'archétype est manifesté dans la figure dogmatique du Christ, en Orient par Purusha, l'Atman, Hiranyagarbha, Bouddha, etc. »

parfaitement, bien qu'avec des bonheurs divers, une expérience qui seule est le cœur de la religion : la confrontation avec les archétypes. Dans ce travail de substitution elles sont d'ailleurs étayées par l'alchimie et par les gnoses, elles aussi riches en symboles immédiatement persuasifs.

Puisque cette épreuve des archétypes est, du point de vue religieux, régulatrice, il ne faut plus s'étonner ni se scandaliser des propos de Jung qui sonnaient si étrangement : la supériorité des symbolismes quaternaires sur les symbolismes ternaires, l'interprétation de la récente proclamation du dogme de l'Assomption de la Sainte Vierge Marie, le désir de voir en Dieu la synthèse de toutes les oppositions, masculin-féminin, bien-mal, etc. Ces attitudes apparaissent profondément cohérentes à partir de son point de départ. Sans doute chacune devrait être encore examinée à part et exigerait une justification plus rigoureuse que celle qui nous est offerte parfois. Leurs affirmations pourtant deviennent plausibles.

De même l'indifférentisme s'explique; il faut même dire qu'il est nécessaire à la réussite de l'expérience fondamentale. « Si la psychologie, dit Jung, était liée à une confession particulière, elle ne pourrait ni en fait ni en droit procurer à l'inconscient de l'individu ce libre jeu qui est la condition indispensable à la production des archétypes [40] ». Ainsi l'affranchissement de toute confession apparaît-elle comme une supériorité. Toute foi déterminée écarte les chances d'accéder au cœur même de la religion.

On voit dès lors ce que retient des dogmes et des rites catholiques la psychologie de Jung : elle les envisage uniquement en tant qu'énoncés de la psyché, en tant que facteurs qui médiatisent imparfaitement l'expérience des archétypes. Une telle conception, le théologien le remarque aussitôt, fait abstraction d'éléments qui paraissent absolument essentiels; elle ignore la dimension rigoureusement historique des dogmes chrétiens et des rites, qui les rattache à la personne historique du Christ Jésus; elle ignore leur caractère de médiations de l'action divine transcendante par laquelle Dieu sauve le monde en Jésus-Christ. Ce que Jung retient des symboles chrétiens est étranger à ce que le christianisme appelle au sens le plus profond du terme la révélation surnaturelle de Dieu dans le Christ.

Est-ce à dire que la dimension retenue par Jung trahisse la réalité? Jung a justement mis en valeur le caractère archétypique des symboles chrétiens et par conséquent leur efficacité psychologique. Si ce dessein n'est pas absolument neuf, il ne semble pas avoir jamais été poursuivi jusqu'ici avec tant de rigueur et de système. On ne peut faire grief à Jung d'avoir souligné cette dimension du christianisme et de l'avoir comparé sur ce point avec les autres institutions reli-

40. *Psychologie und Alchemie*, p. 31.

gieuses et même avec l'alchimie. La fonction psychologique des religions dans les diverses cultures est une réalité qu'il importe de reconnaître avec toutes les ressources de la science objective. Ce faisant Jung d'ailleurs n'envisage du christianisme que ce qu'il partage avec toutes les religions, ce qui n'en est pas spécifique. La religion à laquelle ses efforts peuvent conduire demeure donc en droit en dehors du christianisme, même si elle en accueille le symbolisme et bénéficie de son efficacité naturelle.

Une question reste cependant posée au théologien. Quelle est au juste la valeur, non plus psychologique, mais religieuse de cette dimension symbolique du christianisme? Question importante et difficile que nous ne pouvons esquiver même si la place nous manque pour la traiter avec tout le soin qu'elle exigerait.

Notons d'abord que les chrétiens n'ont jamais nié la parenté de structure entre les symbolismes chrétiens et ceux des religions naturelles. Les auteurs ecclésiastiques, les Pères de l'Eglise en particulier, ont souvent signalé le fait et y ont vu un trait de la condescendance des pédagogies divines à l'égard de l'humanité.

Les symbolismes engagés dans les dogmes et dans les rites chrétiens ont un pouvoir immédiatement efficace sur la psyché humaine, ils en activent les archétypes. Mais quel peut être le rapport entre cette efficacité naturelle et celle que le chrétien reconnaît aux sacrements de la foi, quel peut être le rapport entre ce qu'évoque spontanément une image archaïque et le sens plénier d'un dogme? En accueillant des symboles et des images de la nature pour exprimer le culte en esprit et en vérité, l'Eglise bénéficie certes de leurs pouvoirs immédiatement persuasifs sur le fond de l'âme humaine. Et cependant il est trop clair que l'efficacité qu'elle en attend n'est pas celle que peuvent produire de simples forces immanentes à la psyché. Aux yeux de l'Eglise, ces symboles renvoient directement et immédiatement à l'événement central de l'histoire du monde, la mort et la résurrection de Jésus-Christ en qui Dieu se réconcilie le genre humain pécheur et se l'unit en le divinisant. Les dogmes chrétiens expriment cette Action rédemptrice accomplie une fois pour toutes; les sacrements signifient efficacement cette même Action divine, ce même salut de Dieu qui soulève le monde. Cette intervention souveraine de Dieu dans le temps rompt désormais la chaîne des cycles où se répétaient indéfiniment, selon des schèmes semblables, les manifestations infiniment variées de la fonction religieuse. L'événement du salut dans le Christ n'est plus répétable. En assumant le temps humain, le Christ qui naît, souffre, meurt et ressuscite le remplit, il l'accomplit. En l'accomplissant, il annonce sa fin, il inaugure la fin des temps.

Toute l'efficacité des archétypes mise en branle par la floraison des symboles est désormais totalement subordonnée à l'événement du sa-

lut; il ne s'agit pas seulement d'une valorisation nouvelle d'antiques symboles; la nouveauté radicale de l'Incarnation de Dieu renverse leurs signes; leur seule fonction valable désormais est de servir la pénétration de l'humanité dans le mystère de Dieu, par la médiation du Christ en qui tout fut créé, pénétration qui passe radicalement tout processus psychique de totalisation. Entre les images archétypales de la psyché et celles de la foi, il reste une correspondance telle que les premières aident en quelque façon à agréer les dernières; elles suscitent à leur égard une disposition d'ouverture; elles mettent, peut-on dire, en état d'accueil. L'éveil des archétypes conduit l'esprit à en reconnaître l'expression dans les symboles chrétiens, par exemple, dans les eaux du baptême et l'arbre de la croix. Il y a là comme une aide indirecte à l'accès à la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Cependant il est clair que loin de s'épuiser dans la saisie de telles correspondances, la foi chrétienne n'en est pas atteinte. Son seuil n'est pas franchi. Jung l'a justement remarqué, cette saisie est parfaitement possible à ceux qui demeurent étrangers au credo chrétien.

Dans la forêt des symboles qui ont surgi sur le terrain des religions naturelles, la foi chrétienne exerce un tri sévère, selon la souveraine liberté de Dieu qui découvre son visage quand et comme il veut et qui élit selon son mystérieux dessein les instruments de sa révélation. La luxuriance même des images expose, à n'en pas douter, au péril de s'y fixer, de s'arrêter à leur beauté et à leur vertu, en un mot, à leur charme. Les formes infinies de la superstition attestent que ce péril n'est nullement illusoire et que l'élan religieux peut succomber sous le poids des symboles. La sobriété de leurs rites a valu jadis aux chrétiens d'être taxés d'impiété par la ferveur païenne. Et l'on a justement remarqué que ce qui étonne dans le catholicisme, ce n'est pas son affirmation qu'il y a sept sacrements, mais qu'il n'y en a que sept, au sens rigoureux du terme [41].

Pour le croyant ne sont reconnus comme médiateurs effectifs du salut que ceux-là des symboles qu'agrée et authentique l'autorité de l'Eglise. Celle-ci témoigne de leur élection par Dieu. Cette élection, cet acte par lequel Dieu les accommode à leur signification nouvelle

41. Ce départage opéré dans le domaine du sacré par le christianisme a été noté par les sociologues. Il était d'autant plus nécessaire que le péché de l'homme s'est partout insinué. Guardini le rappelle justement : « La nouvelle religiosité mythique que l'on voit partout surgir... repose sur la supposition nullement vérifiée que c'est l'homme naturel — lui seul — qui s'exprime dans le mythe. De là l'idée que le mythe renferme le sens originel de l'existence. Cette supposition est si dogmatique qu'une contradiction fait l'effet d'une véritable attaque contre le sacré. En réalité, le mythe est l'expression personnelle de l'homme qui a déjà derrière lui la première option. Ce n'est pas l'existence première qui s'exprime en lui, mais l'existence historique, c'est-à-dire l'existence déchue. Et, d'autre part, non pas une existence contrainte à la chute pour être capable de produire l'histoire, mais bien celle qui est déchue parce que l'homme en a décidé ainsi. » (*La puissance*, Paris, 1954, p. 34).

n'est pas arbitraire. Il est fondé sur l'analogie entre le contenu nouveau et céleste et le contenu ancien et terrestre. Il ne s'agit plus seulement d'une activation par les symboles des forces immanentes de la psyché. Les images choisies par Dieu comme moyens de révélation désignent l'intervention du Dieu d'Amour dans l'histoire. Et les croyants saisissent ces médiations dans la mesure où ils sont fidèles à la voix du Christ telle qu'elle retentit aujourd'hui dans l'Eglise et à celle de son Esprit qui habite les profondeurs de l'âme pour les purifier et les diviniser.

Cette fonction nouvelle des symboles apparentés aux images universelles, dont à première vue elles ne paraissent être que des versions originales, vérifie la parole de saint Paul selon laquelle Dieu ne s'est laissé sans témoignage dans aucune âme. Elle justifie également le propos célèbre de Tertullien sur l'âme humaine non seulement naturellement religieuse, mais naturellement chrétienne. L'harmonie qui s'en dégage n'a rien qui puisse étonner puisque le Rédempteur du monde en est aussi le Créateur.

Comme l'écrit excellemment le P. Beirnaert : « C'est par leur médiation (des symboles) que le salut inauguré à la fine pointe de l'âme pénètre jusque dans les profondeurs de la psyché. La reprise par le Christ et l'Eglise des grandes images que sont le soleil, la lune, le bois, l'eau, la mère, etc., signifie une évangélisation des puissances affectives désignées par là. Il ne faut pas réduire l'Incarnation à la seule prise de chair. Dieu est intervenu jusque dans l'inconscient collectif pour le sauver et pour l'accomplir. Le Christ est descendu aux enfers. Comment donc ce salut atteindra-t-il notre inconscient s'il ne lui parle pas son langage, s'il ne reprend pas ses catégories? »

Cette remarque mérite de retenir l'attention. Son importance pour un travail missionnaire ne peut échapper; les missiologues catholiques y ont d'ailleurs insisté à maintes reprises. Mais l'intérêt que suscite l'efficacité des grands symboles n'est pas moindre pour l'évangélisation de l'homme païen d'aujourd'hui, partout où il se trouve, et en particulier en chacun de nous.

A. THIRY, S. J.

Béatitudes...

Les pages que nous offrons ici à nos lecteurs ont été retrouvées dans les papiers laissés par le regretté Père Charles. Nous avons pensé qu'elles méritaient d'être connues. On y retrouvera l'inspiration et la doctrine qui ont fait la valeur et le succès de La prière de toutes les heures. *Nous avons respecté la forme originale de ces méditations, qui laisse entendre qu'elles furent rédigées pour des religieuses. Prêtres, religieux et laïcs y trouveront, nous en sommes sûrs, une nourriture solide et stimulante tant pour leur vie personnelle que pour leur apostolat.*

1. Bienheureux ceux qui adorent.

LE DISCIPLE.

Seigneur, je voudrais apprendre à bien adorer. C'est un mot qui m'enchante, même quand je ne le comprends pas tout à fait. J'y vois comme une immense oblation de tout mon être, se perdant et se retrouvant tout ensemble dans votre amour infini. Mais au fil de mes journées, je ne trouve pas aisément les heures de solitude; mes occupations minuscules et multiples me harcèlent; et je garde parfois comme une tristesse subtile tout au fond de moi, la nostalgie de cette adoration que je voudrais complète et perpétuelle.

Je sais bien ce qu'elle m'apporterait, et que l'ange de la prière adorante tient dans ses mains des grâces lumineuses. Je sais bien que l'adoration ferait s'évanouir dans sa clarté pacifique mes violences de caractère et mes tumultes intérieurs. Je sais qu'elle donnerait à toute mon activité l'allure calme et entraînante qui est le rythme des choses divines. J'entrevois de loin, du haut des sommets, l'horizon de cette terre promise; et je vous demande, à genoux, au nom de tout ce que vous m'avez déjà donné, de ne pas m'en refuser l'accès. Soyez mon maître là encore, là surtout : je serai votre disciple fidèle, mettant mes pas dans vos empreintes et vous suivant par vos chemins de droiture vers le terme de nos rencontres.

LE MAÎTRE.

Mon enfant, depuis le jour, où, dans la Sainte Eglise, tu as reçu le baptême dans l'eau et l'Esprit, il n'y a rien de plus profond en toi que l'appel de ton Dieu vers l'adoration. Ne méprise jamais ce désir. C'est de moi qu'il vient et c'est vers moi qu'il doit te conduire. Il supprimera une à une les vulgarités de ton âme; il pénétrera tes moindres gestes d'une onction saine et sainte. Car l'adoration n'est pas l'attitude d'un moment, ni l'effort concentré de certaines heures;

elle doit tout envahir jusqu'aux réalités les plus humbles de ta vie quotidienne, portant partout sa clarté qui vient d'en haut.

Ecoute, et que ton cœur soit attentif.

Adorer, ce n'est pas se mettre les mains sur les yeux, et faire semblant que le monde est aboli. Car le monde n'est pas aboli. Ma bonté ne cesse de lui donner l'être, et tu ne peux pas établir ton adoration sur une feinte.

Adorer, ce n'est pas non plus ouvrir les yeux tout grands, et regarder curieusement les choses, comme si la possession du monde avait un sens et comme si les choses pouvaient parler.

Il n'y a qu'une lumière et il n'y a qu'une parole; la lumière éternelle et le Verbe du Père. C'est dans la lumière de la vérité et dans la parole sans mensonge que ton adoration trouvera son objet. Tout le reste est passe-temps, et le temps détruit sans cesse ce qu'il est seul à construire.

Quand tu adores, ne t'évade pas du monde, pas même par le chemin de la prière, mais regarde-le, ce monde, et entends sa rumeur, comme moi je ne cesse de le regarder et de l'entendre. Adorer ne consiste pas à substituer un objet de vision à un autre; mais à voir les choses, toutes les choses, dans leur vrai jour et suivant les lignes de l'optique éternelle.

On peut adorer dans la solitude, parce que dans la solitude l'écho du monde entier, de son passé même et de son avenir, retentit avec la clameur de l'orage, et parce qu'il est bon de se retirer à l'écart de la cohue, non pour l'ignorer mais pour mieux l'apercevoir. On peut adorer aussi dans la foule, parce que la foule est une image de l'univers; parce qu'elle ressemble à un troupeau, et que, pour comprendre le point de vue du pasteur, il n'y a rien de mieux que de se ranger avec les moutons.

Je ne veux pas que ton adoration ne s'accommode que du silence. Elle ne résisterait pas au choc bruyant des réalités qui te cernent de partout et avec lesquelles ton action apostolique te met sans cesse en contact.

Je ne veux pas davantage que la solitude te pèse jamais, comme si elle n'était pas toute chargée de la bénédiction de ma présence et comme si la solitude était un vide vertigineux.

Tu apprendras l'adoration continuelle, comme la lampe qui brille, calme, au milieu de la foule tapageuse et qui ne s'éteint pas lorsque la rue se fait déserte. L'esprit de ton adoration doit être en toi, comme une offrande jamais reprise et comme deux bras toujours tendus.

Elle te fera mesurer non pas la distance qui nous sépare, car je n'ai pas voulu qu'il y ait de distance entre nous et je suis toujours proche des cœurs sincères; mais elle te fera comprendre que mon infinité et ma puissance éternelle sont unies à ta faiblesse et que, pour toujours, j'ai voulu que nous soyons ensemble, portant le poids de mon œuvre éternelle.

Je ne suis pas un Maître dur. Quand je commande, mes paroles te feront vouloir ce qu'elles disent; et quand mes exigences sont inflexibles, elles sont les gardiennes de tes véritables valeurs. Jette dans l'adoration toutes les inquiétudes. Celui qui adore ne retourne pas la tête mais regarde droit devant lui. L'adoration renouvellera sans cesse la pureté de tes désirs et te fera une âme en tout d'accord avec mes vouloirs divins. Personne ne pourra, par des recettes ni des procédés humains, t'enseigner cet art unique et te donner à ton Créateur. C'est moi seul, qui, connaissant les moindres replis de ton être et te noyant dans ma lumière, puis obtenir de toi cet acquiescement total et silencieux de l'âme qui se livre sans détours et sans réserve.

Il faut que l'adoration, même prosternée, soit un repos et une délivrance. Il faut que ton désir unique soit de m'appartenir toujours davantage, non pour t'évanouir dans un néant obscur, mais pour être plus pleinement et avec plus d'allégresse telle que je t'ai voulue et que je te veux encore, consacrée par ton oblation, au service de Celui qui ne passe pas.

2. Bienheureux ceux qui aiment.

LE MAÎTRE.

Il ne faut jamais, parce qu'on les voit aux mains des gens qui les profanent, renier ni mépriser les choses divines. Leur nature n'est pas changée par l'abus qui s'en fait. Dans des doigts sacrilèges, l'hostie de mes tabernacles n'est pas moins adorable, et même quand on s'en sert pour des mascarades, les habits sacerdotaux sont encore des vêtements de prière.

Les hommes n'ont pas traité les mots divins mieux que les choses saintes. Je voudrais te faire recueillir aujourd'hui, pieusement, comme un trésor céleste, le mot le plus profané qui soit au monde : l'amour; l'amour dont parlent les chansons vulgaires et les romans malpropres, et que l'on interdit de mentionner dans les conversations des petites pensionnaires.

LE DISCIPLE.

Seigneur, pour vous servir dans la chasteté de mon corps et de mon âme, ne dois-je pas plutôt, comme on le dit parfois dans une formule tranchante, renoncer à l'amour?

LE MAÎTRE.

Je t'interdis de jamais employer cette formule. Elle ne vient pas de moi. Elle est étrangère à mon Esprit, et elle ne conduit qu'au

néant. Je suis l'amour substantiel et personnel; tout ce qui s'oriente vers moi est poussé par l'amour. La chasteté ne peut pas être la suppression de l'amour, mais elle est sa meilleure sauvegarde et le moyen de le rendre universel et de lui donner la plénitude de son élan.

Ecoute; les mots ne signifient jamais rien que par l'écho qu'ils éveillent dans les âmes, et comme l'écho est différent quand on parle sous une voûte, ou dans une forêt, ou dans la rumeur des foules, les mots résonnent diversement suivant les dispositions des âmes qui les entendent et sur lesquelles ils vont frapper. Pour les cupides, l'amour signifie une possession dont ils jouissent, comme d'un privilège exclusif; pour les sensuels, il signifie la séduction des voluptés; pour les sentimentaux, il signifie la douceur d'une caresse. Pour toi, qui te donnes comme volontaire au service de mon Eglise, je veux te dire ce qu'il doit signifier.

LE DISCIPLE.

Dites-le moi, Seigneur, je pressens que de ce secret mon âme pourra vivre et qu'il est plein de force et de vertu libératrice. Je sais bien que sans un grand amour je ne serai jamais qu'un être languissant, je sais que lui seul me donnera l'énergie conquérante, cette vaillance joyeuse qui ne s'effraie d'aucun obstacle et qui accepte volontiers de souffrir sans se plaindre.

LE MAÎTRE.

Mes paroles te feront vouloir ce qu'elles disent, et porteront leur clarté jusque dans tes ténèbres. Laisse les tomber lentement comme les gouttes de pluie dans une toison étalée, et qui imbibent toute la laine.

Tu n'as pas à ouvrir les portes de ton intérieur pour y laisser entrer l'ange du grand amour. Avant même que tes yeux ne se fussent éclairés de lumière, et quand tu n'étais encore qu'une enfant à peine née, mon Esprit, le jour de ton baptême a mis en toi le germe de l'amour éternel. Et sans le savoir encore ton âme était dans la charité divine. Ce n'est pas au dehors qu'il faut regarder, c'est au dedans qu'il te faut rentrer. Ce n'est pas sur les routes lointaines que vient vers toi le messager attendu; c'est en sa compagnie que tu dois sortir sur ces routes, à la rencontre du monde entier. J'ai mis en toi assez d'amour pour que tu puisses en étreindre toute mon œuvre; et tu ne peux en exclure que le péché : ce péché qui ne vient pas de moi mais de l'esprit du mal.

Ton amour sera la joie d'être unie à ton Dieu, non seulement pour recevoir de lui ce qu'il donne, mais pour lui offrir tout ce dont il a besoin. Et cette union qui fait de nous un seul principe de coopération, rien ne peut la dissoudre si tu consens à y rester fidèle. Je ne

t'ai pas choisie parce que tu avais du succès; les échecs ne changeront donc rien à ton amour; ni parce que tu étais jeune; l'âge ne lui apportera donc pas de crépuscule; ni parce que tu possédais des vertus rares; tes faiblesses, tant qu'elles ne sont pas méchantes, ne peuvent pas desserrer cette communion. Je te demande de croire à mon amour gratuit, qui a précédé tous tes mérites et qui est à l'origine de toutes tes vraies valeurs.

Aime donc grandement; tu n'es pas seule. Nous travaillons ensemble et je te garde avec cette vigilance divine, que mes prophètes ont appelée ma jalousie. Non pas que je veuille te rétrécir ou te diminuer, mais pour t'empêcher au contraire de te restreindre, et dilater ton amour aux proportions infinies de mon œuvre.

Je veux que tu portes sur toute chose le regard très franc, très loyal, très pur de celui qui les a faites. Je veux que ton amour soit tendre comme ma grâce, qui ne discute et ne dispute jamais, mais qui triomphe par les patiences longanimes et compte toujours sur les bonnes complicités, cachées au cœur des hommes.

L'amour est une béatitude. Ne souffre en toi rien qui le rapetisse ou l'étiole. Je désire qu'avec moi tu aimes ma création. Tu ne diras jamais que la vie est mauvaise : laisse les infidèles et les déçus prononcer ces blasphèmes. Tu ne diras pas que mon service est une morne consigne, ni que les hommes sont pleins de défauts, ni que les païens sont perdus d'abjection ni même qu'il fait trop froid ou trop chaud, que la pluie est maussade ou le soleil importun.

L'amour qui a mis en mouvement tous les astres et qui fait pousser les forêts; l'amour créateur qui a dessiné le profil des continents et fait surgir les montagnes; l'amour inconnu qui a préparé pendant des millénaires la terre que je suis venu moi-même habiter et qui contient tous les trésors de mon Eglise militante; tu le reconnaîtras partout et tu en feras le rythme même de ta prière.

Je n'ai pas mis en toi toutes les capacités de l'amour maternel pour qu'elles moisissent infécondes, mais pour que tu les étendes à tous ceux qui ont besoin de réconfort et qui seront tes enfants parce qu'ils sont les miens.

Au nom même de cet amour total, tu te garderas de toute défaillance. Il sera, plus que l'étoile au firmament, ta lumière intérieure et le ressort secret des dévouements absolus. Et dans l'obscurité des tâches journalières, il mettra une noblesse divine et une bénédiction fructifiante. Ton amour rendra le monde entier plus digne de son Rédempteur.

3. Bienheureux ceux qui comprennent.

LE DISCIPLE.

Seigneur, je désire que ma volonté soit toujours droite et que mes intentions ne dévient pas. Je me suis composé tout un programme de vertus à pratiquer. Il faut que mon effort ne se relâche pas et que ma persévérance me mette à l'abri des caprices et des aberrations.

LE MAÎTRE.

Mon enfant, au premier jour de la création, avant de faire sortir du chaos initial l'ordre du monde, j'ai par une parole rendu l'univers lumineux. Ce fut le premier *fiat*. Toutes les œuvres durables ont procédé d'une clarté. As-tu songé à mettre ton intelligence d'accord avec la tâche où te poussent tes bons désirs, et qu'as-tu fait pour arriver à connaître comme il faut?

LE DISCIPLE.

Seigneur, ce discours me surprend. Je ne saisis pas l'urgence ni même l'opportunité de votre avis. Pour connaître comme il faut, je pensais qu'il suffisait de croire simplement à votre parole, sans se préoccuper de raisonner beaucoup ni d'accumuler de la science. Est-ce que mes clartés ne doivent pas venir d'en haut? de vous, qui êtes le Père des lumières? Je n'ose pas m'imaginer que mon esprit, assez fumeux d'ailleurs, pourrait ajouter un rayon à votre splendeur. N'y aurait-il pas de l'orgueil à meubler luxueusement mon âme de science superflue, et ne m'a-t-on pas répété bien souvent que pour parvenir à la sainteté, il me suffisait de le vouloir?

LE MAÎTRE.

L'infirmité des hommes les entraîne toujours vers les formes médiocres et les fait, à leur insu, et même chez les meilleurs, glisser dans les voies commodes de la moindre résistance. Je ne veux pas que, sous prétexte d'humilité, tu mutiles mes dons, ni que tu méconnaisses le premier de tes devoirs : le plus noble et le plus difficile. Enfant de lumière, je te demande, avant toute chose, de respecter en toi l'intelligence par laquelle tu me ressembles et qui nous permet de nous comprendre.

La bonne volonté n'est qu'un élan aveugle et les intentions les meilleures sont toutes chargées de maladresse, dès qu'on néglige de les éclairer puissamment par toutes les lumières du savoir probe et laborieux. Si tu pouvais, comme moi, dénombrer, le long du chemin des caravanes, toutes les entreprises où se sont gaspillées les généro-

sités confuses et qui n'ont abouti qu'à des ruines; si tu pouvais compter, un à un, les découragements et les avortements dans lesquels tant d'espoirs ont péri, parce qu'ils n'avaient pas été soutenus par un savoir réfléchi; tu ne croirais pas qu'il suffise à mon œuvre d'une volonté bien fervente, et tu te souviendrais que le Verbe est venu aux hommes comme la lumière du monde.

Ceux qui comprennent sont trop rares; ceux qui tâchent de comprendre et qui travaillent à interpréter les signes des temps et les besoins secrets des âmes ne sont, hélas! qu'une exception. Des paresseux ont donné des noms de vertu à leur inertie et ils ont chanté des hymnes de piété à l'ignorance nonchalante. Tu ne mépriseras jamais les illettrés ni la foule de ceux qui, pressés par les nécessités quotidiennes, n'ont pas eu le temps de lire Platon et n'ont jamais franchi le seuil des bibliothèques. Ils ont droit à tout ton amour et si le dédain t'effleurait quand tu les regardes, si tu triomphais de leur impéritie, tu serais étrangère à mon esprit.

Mais pour toi, que ma Providence a favorisée et qui, délivrée des soucis de la vie matérielle, as pu te livrer au labeur du savoir, ton devoir est d'être lumière; et placer la lumière sous le boisseau ou sous le lit est un geste que mes paroles ont condamné dans l'Evangile.

Tu ne comprendras jamais trop; il y en a beaucoup qui lisent tout de travers les signes de mon action et qui ne trouvent pas la clef des âmes, faute d'un peu d'intelligence sympathique. Pour garder la ferveur même de ta volonté, pour agir efficacement, sans violence, sur les dispositions d'autrui, il faut comprendre. Crois-tu qu'il y ait moyen de conduire la jeunesse, de l'orienter vers l'unique bercail, si cette jeunesse, tout d'abord, ne se sent pas comprise? Ne sais-tu pas, par expérience, que le premier pont qu'il faut jeter entre les rives est celui de la connaissance, et que, partout, dans tous les pays du monde, on a vénéré les sages, parce qu'ils répondaient aux questions et organisaient, dans la lumière, une harmonie cohérente?

Il faut beaucoup de détachement de soi pour comprendre les autres. Ne crains pas l'orgueil du savoir. Il n'est que le parasite ridicule des demi-savoirs, c'est-à-dire des ignorances qui se boursouflent. Mais je veux que tu connaisses la joie très pure des doctrines bien étudiées, et de ces visions d'absolu, qui gouvernent la conduite de tous les grands ouvriers de la Rédemption. Comprends aussi le monde où tu vis; l'époque où ma Providence t'a fait naître; les aspirations et les tristesses et les timidités et les répugnances et les fiertés de l'humanité qui t'entoure. La neutralité de l'intelligence est une abdication. Pourquoi mes bons serviteurs devraient-ils toujours prendre des airs un peu niais et se tenir à l'écart de tout ce qui passionne les esprits?

Quand tu aborderas des païens, quels qu'ils soient, ton premier effort doit être de comprendre, et non pas de condamner, de te dé-

tourner ou de discuter. Lorsqu'une âme se sent comprise, ses préventions tombent comme des fruits mûrs, et ses résistances s'amollissent.

Et dans ton oblation quotidienne tu offriras ton intelligence en demandant qu'elle s'agrandisse, et qu'elle puisse rayonner pacifiquement sur tout le monde qui t'entoure. Tu ne répéteras jamais paresseusement les formules toutes faites, dont tu n'as pas éprouvé le bienfondé; tu ne consentiras pas à rêver quand tu peux réfléchir, ni à flâner dans des lectures insipides, alors que tant d'études austères et vivifiantes sont prêtes à te verser leur trésor de lumière.

Ne dis pas : je ne suis qu'une femme, j'ai donc le droit d'en savoir moins. Mon Eglise n'a jamais contraint personne à se murer dans l'ignorance, et c'est le même *Veni Creator* que tous mes fidèles doivent répéter.

Bienheureux ceux qui comprennent, car ce sont des travailleurs. Ce sont des bienfaiteurs aussi, comme les phares désintéressés, qui projettent leurs rayons sur les océans.

4. Bienheureux ceux qui achèvent.

LE MAÎTRE.

Pour me définir, les auteurs inspirés m'ont donné le nom d'une lettre grecque. Ils m'ont appelé *Oméga.* Et ce terme intraduisible signifie que je suis comme la dernière lettre de l'alphabet, comme le point final, après lequel il n'y a plus rien à chercher. Si tu veux me ressembler, il faut que ton existence soit, elle aussi, un achèvement.

LE DISCIPLE.

Seigneur, je trouve que rien n'est plus facile, puisque, même indépendamment de moi, tout s'achève toujours. Je ne puis pas prolonger ma vie au delà du terme que vous avez fixé, pas plus qu'à ma taille, je ne puis ajouter une coudée. Le soleil se couche à l'horizon, sans que je puisse retarder le mouvement de la terre, et mes années, une à une, jusqu'à la dernière arriveront à leur point final.

LE MAÎTRE.

Tout cela c'est mon œuvre; ce n'est pas la tienne. J'ai réglé le cours du temps et les conditions de ta naissance; mais quand je te demande de me ressembler par ta vie entière, ce sont de tes actions que je parle et qu'il te faut conduire jusqu'à leur terme, jusqu'à l'oméga des conclusions définitives.

LE DISCIPLE.

Ceci est plus laborieux. Quand je me considère en toute sincérité, je dénombre, au fil de mes jours, une multitude d'ébauches, de projets, de désirs et de débuts qui n'ont abouti à rien, parce qu'ils sont restés en suspens et que j'ai cessé de les poursuivre. Au fond de moi-même je connais cette humeur inconstante; je sais combien la nouveauté me séduit et de quels rêves glorieux j'habille mes ambitions. J'ai pris une foule de résolutions héroïques, dont ma mémoire elle-même n'a pas gardé la trace. J'ai commencé ma tâche par tous les bouts, grattant un peu de-ci de-là, arrêtée par les premières résistances vraiment sérieuses; tournant en rond autour des obstacles et réservant volontiers au lendemain les grands assauts victorieux. Est-ce là, Seigneur, une tare exceptionnelle, et moi, qui me lasse si vite sur le chemin des longues persévérances, suis-je différente de la foule de mes semblables? Allez-vous me blâmer plus sévèrement que tant d'autres, qui ont laissé leur tâche inachevée?

LE MAÎTRE.

Mon enfant, ce n'est pas sur les infirmités d'autrui qu'il faut prendre la mesure de ta générosité : et tu fausses les balances du mérite et de la justice chaque fois que, pour t'excuser, tu invoques les faiblesses du prochain. Entre nous deux, il y a comme un pacte conclu. Je te demande si mon amour peut s'accommoder de tes désertions; je te demande si n'importe quel amour, digne de ce nom, peut prendre une désertion à la légère. Et quand, ayant commencé une œuvre de bien, avec ma grâce, tu y as engagé la gloire même de ton Dieu, est-ce qu'il est décent de la négliger, de la laisser avorter misérablement, sous prétexte que tu n'y songes plus et qu'il est temps de passer à autre chose?

Je sais ce qu'il en coûte de pousser jusqu'au dernier *consummatum est*. Les efforts que tu feras pour persévérer dans les besognes dures, malgré la fatigue et le dégoût, ces efforts j'en connais le prix puisque c'est moi qui les soutiens. Mais je te supplie de ne jamais les relâcher, de ne pas céder aux tentations molles de l'indolence, de ne pas abandonner le feuillet qui est à moitié écrit, de ne pas laisser en suspens la phrase qu'il faudrait conclure, et de tenir intrépidement, sans fanfaronnade et sans faiblesse, toujours, jusqu'au bout.

Ce n'est pas au jour des Rameaux que l'on peut dénombrer mes vrais disciples : j'entrais à Jérusalem alors et tout le monde portait des palmes; mais au moment où j'achevais de monter au Calvaire, il n'y avait plus autour de moi que des fidélités très rares et quelques amours persévérants. Je demande que ta fidélité et ton amour soient de ce nombre. Je désire pouvoir compter sur toi jusqu'au bout. N'abandonne pas le manche de la charrue quand tu es au milieu du sillon

et que tes patiences méritoires soient le principe d'œuvres parfaites. La perfection ne se trouve que dans l'achèvement. Il vaut mieux ne pas prendre de résolution héroïque que de la laisser choir ensuite par lâcheté, comme il vaut mieux ne pas prendre un petit enfant dans ses bras que de le laisser tomber meurtri sur les cailloux du sentier.

Je veux pour toi la béatitude de ceux qui achèvent. Tu peux la posséder dans les choses les plus minimes; ce n'est pas l'immensité d'une tâche qui fait son prix, et un point de dentelle, une broderie minuscule, tout comme une fleur, peuvent être de pures merveilles. Apprends à terminer les besognes qui sont tiennes; à lire un livre jusqu'au bout, à mener les phrases jusqu'au point final. Mais surtout, ne consens pas à mourir avant d'avoir réalisé tout ton acte de charité, en aimant ton Dieu par-dessus toute chose et ton prochain comme toi-même.

Il y en a beaucoup qui n'achèvent pas l'ascension des montagnes, et qui s'installent à mi-côte dans une médiocrité confortable. Il y en a beaucoup qui refusent de traverser tout le désert du sacrifice et de la privation et qui s'arrêtent à la première ou à la seconde oasis, trouvant qu'ils en ont fait assez, et que le sable est trop brûlant pour les longues étapes. Il y en a beaucoup qui ont commencé une phrase splendide, et qui de toute leur vie voulaient faire un cantique à mon amour; et ils se sont arrêtés soudain; la voix leur a manqué. Rien n'est plus décevant ni plus triste qu'une mélodie qui ne s'achève pas et qui brusquement s'interrompt. Que le fil de ta générosité soit sans rupture. A quoi sert-il de coudre si on ne fixe pas, au bout de la couture, l'extrémité du fil. Quand on n'a fait que la moitié de la route du pèlerinage, on n'est pas arrivé au sanctuaire; et je ne te révélerai qu'au terme ce que mon amour garde de douceur pour ceux qui, sans défaillance, m'ont suivi jusqu'au bout.

5. Bienheureux ceux qui oublient.

LE DISCIPLE.

Comme tout le monde, Seigneur, je me plains souvent de mon défaut de mémoire et je gémis sur mes distractions. J'écris mes bonnes résolutions sur du papier, pour être plus sûre de ne pas les oublier; mes examens de conscience, comme des cloches d'alarme, viennent deux fois par jour secouer mes amnésies et mes engourdissements. Je possède des agendas pour me rappeler mes engagements, et mon calendrier est tout noirci de croix et de chiffres qui doivent soutenir les défaillances de ma mémoire. Je voudrais ne jamais rien oublier.

LE MAÎTRE.

Il n'y a que peu de sagesse dans ce désir. Je veux, moi, tout au contraire, que tu partages la bienheureuse bénédiction de l'oubli.

LE DISCIPLE.

Ici, Seigneur, je ne comprends plus rien. A quoi me sert-il d'apprendre, si je ne dois ensuite qu'oublier? Et comment pourrais-je être utile aux autres si je ne me rappelle plus ni ce qu'ils ont demandé de moi, ni les heures où ils m'attendent, ni les endroits où je dois les rencontrer, ni les renseignements qu'ils sollicitent? Est-ce que l'expérience n'est plus un tissu filé patiemment par les longues mémoires et si j'oublie toujours tout, sur quel sol pousseront tant de vertus qui me manquent encore?

LE MAÎTRE.

Et cependant, n'as-tu pas entendu mon apôtre, saint Paul, déclarer fièrement en mon nom qu'il oubliait au fur et à mesure de sa marche en avant les étapes parcourues, *quae retro sunt obliviscens?* Et, pendant tout le Carême, mes prêtres ne me demandent-ils pas de renoncer à me souvenir, *Ne memineris*? Et après les absolutions qui tombent sur tes fautes, n'est-ce pas pour toi une consolation de savoir que j'ai promis d'ensevelir tout ce passé coupable dans un éternel oubli? Voudrais-tu que de tes colères, de tes impatiences, de tes jalousies et de tes inconstances, tous ceux qui en furent les victimes gardent sans cesse le souvenir? Est-ce que tout rajeunissement n'est pas comme un oubli? Les vieux païens de la Grèce eux-mêmes l'ont pressenti et ils ont inventé, quelque part, dans un pays fabuleux, la fontaine de Léthé, dont il suffisait de boire une gorgée pour perdre la mémoire du passé malheureux ou coupable.

LE DISCIPLE.

Expliquez-moi, Seigneur; je commence à deviner qu'ayant mis une bénédiction jusque dans la mort, vous en avez sans doute placé une autre dans l'oubli. Apprenez-moi à oublier saintement.

LE MAÎTRE.

Quand une burette se refuse à garder le vin du sacrifice, ce n'est pas toujours parce qu'elle est trouée; c'est aussi parce qu'elle est déjà remplie d'un autre liquide. Essaie donc, dans une fiole pleine d'eau, de faire entrer l'huile de la lampe. Quand tu te plains que tes distractions te font oublier les choses sérieuses dont tu devrais te souvenir, as-tu remarqué que la cause de ces oublis ce n'est pas que ton

esprit soit trop vide, mais au contraire, le fait qu'il est encombré. Là où il n'y a plus de chemin, les voitures n'avancent pas; mais à travers la foule compacte, elles ne passent pas davantage, et devant toutes les processions, devant tous les cortèges, même devant les pas d'un enfant, il faut d'abord un certain vide. Quand dans ta prière, tu oublies ma présence, est-ce tout simplement un oubli, une sorte de vide béant? Non, tu m'oublies parce que c'est à toi que tu songes et que ton cœur est encombré de préoccupations personnelles. Ce que tu appelles des oublis, ce sont surtout des désordres. Des choses de rien ont usurpé la place des soucis essentiels; des amusements se sont substitués aux devoirs; et l'égoïsme rusé s'est installé là où devait régner la préoccupation charitable.

Tu seras ponctuelle non parce que tu auras plus de mémoire mais parce que tu seras devenue plus fidèle. Et la fidélité consiste à oublier toutes les choses sauf une; à tout ramener à l'unité d'un grand désir dominateur, en conformité avec le mien.

Bienheureux ceux qui oublient les torts d'autrui; ceux qui ne thésaurisent pas les griefs ni les ambitions; ceux qui à chaque aurore peuvent m'apporter une âme de fraîcheur, tendue uniquement vers l'avenir que je prépare.

Tu oublieras divinement tout ce qui est pesant et qui retarde la marche de tes progrès; tu délesteras ton âme des soucis qui ne servent à rien sinon à tuer l'allégresse. L'oubli sera comme le sécateur du jardinier qui coupe les branches stériles et comme la serfouette qui déracine dans les plates-bandes fleuries les herbes parasites. Tu ne garderas que le souvenir des bienfaits déjà reçus et des tâches qui restent à accomplir. Le passé ne sera plus pour toi un fardeau que l'on traîne et que chaque jour rend plus pesant; mais le stimulant des générosités totales et le principe de tes progrès.

J'ai dit moi-même, et tu l'as lu dans mon évangile, que la femme qui a mis un enfant au monde ne se souvient plus de ses souffrances à cause de sa joie. Puisque tu veux te dévouer à mon œuvre et faire naître à la lumière éternelle les âmes qui ne me connaissent pas encore, il faut aussi que la joie de me servir absorbe jusqu'à le supprimer, le souvenir de tout ce qu'il t'en coûtera. La béatitude de l'oubli te préservera de ces lassitudes désabusées que beaucoup appellent leur expérience. Ta sagesse ne sera pas faite de déceptions amères et de rancunes accumulées. Même les avanies et les mauvais tours et les perfidies et les trahisons passeront sur toi sans entamer ta paix sereine ni ta confiance en moi.

Je ne me suis pas lamenté au matin de Pâques, quand je me suis montré à Magdeleine et aux disciples. Je te donnerai la grâce d'oublier saintement tout ce qui ne concerne que toi. Vide chaque soir ton cœur de tout ce qui n'est que le passé et ne contient pas les semences de l'avenir; laisse moi, à moi seul, le soin de compter tes

souffrances et pardonne, toujours, sans effort, à tous ceux qui t'ont meurtrie.

6. Bienheureux ceux qui servent.

LE DISCIPLE.

Seigneur, quand j'entends vos prédicateurs et même quand je lis les auteurs spirituels, je suis surpris de voir combien ils insistent sur la nécessité d'être humble et de supprimer en soi tout désir de domination. J'en suis surpris non parce que ces propos me paraissent contestables mais tout simplement parce que je n'éprouve guère cette ambition de commander, au moins pas dans les choses importantes. J'aime bien avoir le dernier mot dans une discussion — et je n'y réussis guère d'ailleurs; j'impose volontiers mon avis, mais quand il s'agit de grosses responsabilités, quand il faut prendre des postes de commandement, mes timidités font barrière, mes paniques m'empoignent et de tout mon instinct je vais me réfugier dans les coins. Commander, c'est peut-être au goût des hommes. Je suis femme et j'ai plutôt la dévotion de servir.

LE MAÎTRE.

Mon enfant, il y a beaucoup de sottises dans ce discours et quelques grains de vérité. Tu déclares que tu as la dévotion de servir mais il est clair que tu ne sais pas encore ce que contient cette formidable béatitude ni jusqu'à quelles exigences elle peut conduire ta promesse.

LE DISCIPLE.

Seigneur, j'entends ce mot dans son sens très simple et j'ai peur de tout le sublime qu'on veut y faire tenir. J'aime à rendre service; quand j'ai pu aider quelqu'un cela me fait plaisir et je me sens meilleure; et lorsque, par méchanceté ou négligence, j'ai omis d'être aimable, je sens un malaise, quelque chose de pesant sur ma conscience, et dont je me débarrasse volontiers.

LE MAÎTRE.

Je veux que tu comprennes le service comme je le comprends moi-même. Ce mot n'est plus à toi depuis que, l'ayant chargé d'un sens divin, je l'ai placé dans mon Ecriture sous la sauvegarde de l'Esprit Saint. Je m'en suis emparé pour définir ma propre mission et le commandement du Père invisible et j'ai dit que le Fils de l'homme

était venu non pour être servi mais pour servir : *non ministrari sed ministrare*. C'est à cette règle suprême qu'il faut désormais assujettir toute ta vie, si tu veux me ressembler.

Il n'y a pas d'un côté ceux qui commandent, et de l'autre côté ceux qui servent. Il n'y a que deux manières de servir : soit en prenant la responsabilité des décisions, soit en les exécutant de son mieux. Les chefs, quand ils sont chrétiens, sont les serviteurs du bien public, et je ne veux pas que tu les considères comme des potentats, soumettant tout à leur arbitraire. Commander c'est encore une façon de servir et quand tu opposes l'un et l'autre, tu te trompes.

Il te faut apprendre le bon, l'humble service, qui ne fait pas de distinction et qui n'établit pas de hiérarchie artificielle entre les occupations. Tu serviras en cirant des souliers, tout autant qu'en dissertant sur le mystère des Trois Personnes; tu serviras en surveillant des potages sur un poêle ou en ravaudant des bas, tout aussi bien qu'un Cardinal en présidant une Congrégation. L'essentiel, vois-tu, c'est d'aimer le service, non pour le profit qu'on en retire mais pour le progrès de mon œuvre, de *notre* œuvre, celle à laquelle nous travaillons ensemble.

Il y en a qui mettent la joie de servir dans la menue monnaie de la reconnaissance qu'ils escomptent comme un pourboire. Ceux-là ne comprendront jamais la béatitude dont je te parle; ce sont des mercenaires qui regardent toujours au creux de leurs mains cupides.

Il y en a qui mettent la joie de servir, dans la satisfaction intime qui accompagne ordinairement une action bonne. Et ceux-là sont souvent malheureux et ils deviennent vite aigris et désabusés, parce que cette satisfaction est souvent mêlée d'amertume et qu'elle ne résiste pas aux échecs.

Je veux pour toi la pleine béatitude de ceux qui servent; la joie divine de collaborer avec ton Rédempteur et de faire en son nom les tâches de dévouement qu'il te confie, chargeant tes mains mortelles des trésors de bonté qu'il veut distribuer et mettant sur tes lèvres les paroles de sa miséricorde.

Sois bonne dans ton service, sans brusquerie, contente d'être utile et ne désirant nulle autre récompense que de rester avec moi.

Tu peux, si tu consens à être attentive, faire de tes journées une suite ininterrompue de services rendus; ta prière elle-même, s'occupant du monde entier, sera messagère de bonté et distribuera l'aumône à des milliers d'inconnus; tes paroles contiendront toujours, comme un filon de lumière, le désir d'être utile; tu accepteras, avec la même sérénité, les responsabilités du commandement et les consignes de l'obéissance; et de toutes tes énergies tu seras la servante fidèle.

Ma Mère n'a pas choisi d'autre formule pour exprimer le grand souhait de son âme; tu dois, comme elle, devenir l'*ancilla Domini*.

Retiens bien ceci : la béatitude du service ne s'accompagne pas de

demi-mesures. Si tu gardes des exigences, et des prétentions; si tu veux qu'on reconnaisse d'abord qu'on te doit tout; si tu éclates en récriminations et si tu tiens, comme un registre de comptabilité, le souvenir de tout ce que tu as fait pour autrui, à la façon d'une liasse de créances recouvrables, tu te perdras dans des mesquineries et tu ignoreras l'allégresse royale du service complet.

Ta vie de volontaire te met au service du monde entier; tu n'as plus à regarder si les occupations qu'on te confie sont à ton goût; tu ne dois pas choisir car quand on choisit on élimine; quand on préfère on exclut... et je veux que tu sois aussi contente d'être au service des Juifs ou des Musulmans, des noirs ou des blancs, ici ou là, parce que ce sera toujours avec moi et pour moi que tu te donneras partout.

7. Bienheureux ceux qui respectent.

LA VOIX.

Je suis l'anonyme qui crie depuis des siècles sans qu'on l'écoute; je ne demande pourtant rien qu'on ne puisse m'accorder sans dommage; je ne mendie ni pain ni argent; je ne veux rien enlever à ceux qui possèdent; je ne réclame aucun partage... Je suis la voix de tous ceux qui souffrent parce qu'on leur manque de respect : la voix des filles vouées au déshonneur; la voix des enfants brutalisés par les plus forts; la voix des Juifs que les chrétiens bafouent et ridiculisent; la voix des noirs lynchés, des races méprisées; des peuples calomniés; des coolies en sueur et qu'on injurie; des pauvres qui attendent un peu de justice; des masses bousculées par l'industrie sans entrailles; des femmes auxquelles on reproche leurs maternités nombreuses; la voix même de la nature qu'on détruit sans vergogne, de toute la beauté saccagée, des fleurs piétinées, des oiseaux massacrés, des forêts abattues, des églises brûlées; je suis la voix douloureuse des victimes de tous les vandalismes.

LE DISCIPLE.

Seigneur, quelle est cette voix? dois-je me boucher les oreilles pour ne pas l'entendre, ou bien me faut-il ouvrir toute large ma sympathie pour l'accueillir?

LE MAÎTRE.

Dans cette voix qui pleure, tu pourrais, si tu connaissais mieux son accent, retrouver quelque chose du gémissement de mon Esprit. Je te dirai ce que tu dois faire. Ton premier devoir est d'écouter cette plainte qui monte de la nature maltraitée; car, en vérité, jusque

dans tes réactions les plus coutumières, je découvre encore trop souvent des manques de respect. Tu as des façons grossières, des allures sans-gêne en face de mon œuvre. Je voudrais faire tomber dans ton âme, goutte à goutte, la noble béatitude du respect.

LE DISCIPLE.

Parlez, Seigneur, je joins les deux mains et j'écoute; comme autrefois Marie dans la petite maison orientale qui, à Béthanie, recevait votre visite.

LE MAÎTRE.

Mon œuvre tout entière est divine; seul le péché, venant des hommes, peut y introduire le désordre. Je veux que sans restriction tu respectes tout ce qui vient de moi; que tu apprennes à considérer mes ouvrages avec des yeux que la foi purifie et rend lumineux, et que jamais tu ne portes sur ma création des jugements vulgaires ni des mains souillées.

Tu participeras à mes béatitudes en commençant par te respecter toi-même, infiniment. N'écoute jamais l'écho de ces anciens blasphèmes, qui jettent le mépris ou la honte sur le corps que tu as reçu de moi et dont l'Esprit a fait son temple. Aucune vraie chasteté ne s'enracine dans le mépris. Tu ne peux pas, sans contradiction, être fière d'être vierge et rougir d'être femme. Ta pudeur ne sera pas seulement faite de gêne timide; ce n'est là qu'un sentiment fragile; mais parce que tu respectes en toi toute mon œuvre, tu sauras te garder de toutes les profanations, comme on garde au sanctuaire les objets bénits de la liturgie. Et tu aimeras ton corps, que j'ai sauvé par ma passion et qui m'est consacré.

Apprends à respecter toute la nature. Elle n'est pas à ta disposition pour que tu la détruises. C'est toujours moi qui en suis l'auteur et le propriétaire et les hommes n'en ont que l'administration, comme jadis dans le Paradis de l'Eden avant la chute. Je veux que tu l'aimes comme un temple et que, toi qui es chrétienne, tu n'aies pas moins de respect pour l'œuvre de ton Dieu que les hindous qui refusent de rien tuer. Je ne condamne pas les bûcherons, pas même les abattoirs sanglants, ce sont les bûcherons qui me fournissaient le bois de mon atelier à Nazareth, et on tuait le veau gras au retour du prodigue. Mais je te défends de prendre de la joie dans les destructions et dans toutes ces sauvageries meurtrières dont s'enivrent les hommes.

Respecte aussi ma Providence. Au fond de toutes les âmes je travaille sans qu'on me voie. Ne bouscule pas mes desseins par un zèle intempestif et par des violences. Jusque dans ta charité, je veux voir toujours briller le respect. Ne triomphe jamais des ignorances d'un enfant ni de la naïveté d'un noir, ne jette jamais aucun mépris sur un ef-

fort maladroit ni sur une faiblesse. Respecte dans le présent débile et qui tâtonne, l'avenir que l'Esprit Saint y a caché comme un germe. Respecte le passé dont tu hérites, toute la masse sans nom et sans visage qui a travaillé pour toi depuis des millénaires ; le geste des maçons inconnus qui ont construit la demeure où tu t'abrites ; la patience des tailleurs de pierre dans le pont que tu traverses et la fatigue des équipes de paveurs sur toutes les chaussées que ton pied foule.

Ne méprise pas le genre humain. Songe toujours qu'il y a beaucoup de faiblesse et de malheur dans le lot de tes semblables, et que si tu avais connu l'angoisse de la faim, de la solitude, du travail mal payé et des tristesses que personne ne console, tu aurais succombé, comme tant d'autres, aux tentations faciles de la rue.

Dans le travail séculaire de la Chine, du Japon, de l'Inde, ou de l'Afrique ; dans l'opiniâtreté des Juifs, bousculés par tant de persécutions ; dans l'art des peuples exotiques, dans leurs coutumes, leurs langues, surtout dans leur aspect extérieur, jamais tu ne te permettras de trouver à rire ou à dédaigner.

Bienheureux ceux qui respectent. Jadis j'ai donné à saint Pierre les clefs du royaume invisible et les théologiens ont écrit des volumes pour expliquer tout ce que cette simple formule contenait de prérogatives. Je veux, à toi aussi, remettre une clef surnaturelle, qui ouvre les portes où la violence se heurte vainement ; la clef qui te permettra d'introduire partout, sans effraction, le message de la vérité divine et qui te donnera, sans bataille et sans discussion, l'empire mystérieux des âmes. Prends-la : c'est la clef du respect. Devant elle les résistances s'évanouissent et le fond des cœurs se livre sans grincer. Respecte mon œuvre et elle sera tout entière à toi, dans la paix et la beauté.

8. Bienheureux ceux qui remercient.

LE MAÎTRE.

Avec une poignée d'argile boueuse, modelée au tour et passée au feu, un potier chinois fait une tasse de porcelaine translucide, que l'on peut offrir à un roi ; et d'une blessure dans la masse de sa chair molle, l'huître japonaise sécrétera la perle fine que l'on sertit au châton des bagues ou que l'on enfile aux colliers. De tous les événements de tes journées, de tous les chocs que tu subis ; de toutes les meurtrissures et même des déceptions tu peux faire une béatitude éternelle, si tu consens seulement à obéir aux suggestions discrètes de mon Esprit.

LE DISCIPLE.

Seigneur, trop souvent, malgré l'eau du baptême et la grâce de tous vos sacrements, je découvre en moi des poches d'amertume, des colères, du dépit ou tout simplement de la tristesse. Il me semble que ceux qui devraient me comprendre, au lieu de m'aider, entravent souvent mon effort; votre Providence même est taquine et déconcertante. Je n'ose dénombrer les échecs qui ont couronné de leur ironie mes désirs les plus sincères, et j'ai peur parfois de me sentir progressivement cernée par des regrets stériles.

LE MAÎTRE.

Pour garder ton âme toujours jeune, d'accord avec ton Dieu qui ne vieillit pas, tu demanderas chaque soir à deux genoux la béatitude de la reconnaissance. Car il y en a qui, comblés de bienfaits, n'ont jamais que des plaintes aux lèvres et des récriminations dans le cœur; et d'autres qui n'ont presque jamais rien reçu, savent, de leur pénurie même, faire jaillir des gerbes de gratitude. Tu apprendras à remercier. Tu dévideras lentement les litanies de l'action de grâces. Tu ne croiras pas que tout est dû à tes exigences et tu ne feras pas comme les convives malappris qui, les coudes sur la table, trouvent mauvais le pain qu'on leur offre.

Chaque matin et chaque soir tu remercieras ton Dieu pour la splendeur de vivre, pour la lumière du soleil et l'obscurité de la nuit. Tu remercieras aux quatre coins de l'horizon pour tous ceux qui ont fabriqué la langue que tu parles, et qui ont posé les pierres et l'asphalte sur les routes que tes pieds foulent. Tu remercieras pour le vêtement que tu n'as pas tissé et qui te couvre pourtant; pour la maison que tu n'as point bâtie et que tu habites; pour la chaise d'antichambre qui accueille ta lassitude, et pour le train, le tram ou l'auto qui, à ton profit, tuent la distance et la fatigue. Quand tu auras l'âme sèche et que tu te sentiras dépitée, je voudrais qu'un simple verre d'eau limpide te fasse souvenir de la douceur de ma création; et en mémoire de tous les affamés je voudrais que la vue d'un morceau de pain sur la table te remplisse de reconnaissance attendrie, toi qui n'as jamais connu les longues angoisses de l'inanition.

LE DISCIPLE.

Seigneur, je veux bien marcher le long de ces sentiers : j'y trouve même une poésie un peu exaltante et comme les parfums pénétrants des aubépines printanières et des lilas penchant leurs grappes au-dessus des murailles. Mais quand il ne s'agit plus de fleurs, ni d'étoiles, ni d'oiseaux; quand le prochain est méchant; quand je décèle dans sa conduite le mensonge et l'injustice, est-ce que je peux me

contenter de répondre à tous les coups, comme une cloche qu'on frappe, de sonores mercis? Vous n'avez pas dit merci à Pilate ni à Caïphe; vos apôtres n'ont pas remercié Simon le magicien de Samarie; votre Eglise ne dit pas merci aux hérétiques et elle a conduit des armées contre les Turcs. Il me semble qu'à bêler toujours des mercis, je me rendrais incapable des fortes résistances et que je perdrais même quelques vertus de choc, indispensables à toute œuvre de bien.

LE MAÎTRE.

Il suffit de jeter une pincée de sable dans la nourriture qu'on te présente et elle ne vaudra plus rien. Quand tu veux échapper aux doctrines de vérité, tu tâches aussi de les saupoudrer de quelques exagérations absurdes pour te permettre de n'en plus rien garder. Où as-tu vu que la béatitude de la reconnaissance doive amollir les âmes? C'est elle au contraire qui leur donne tout leur élan. Ta gratitude c'est à ton Dieu que tu la dois et contre lui tu n'as pas à lutter. Et tu étendras ton merci à tous ses messagers, à tous ceux qui, de sa part, te portent quelque bienfait. Ils sont plus nombreux que tu ne le penses, et mes bienfaits sont souvent enveloppés dans les voiles de l'épreuve. Je te demande la perspicacité de ta foi pour ne pas rejeter ces bénédictions déguisées et pour ne pas croire que ce qui te fait pleurer soit, à cause de cela seul, détestable. Je te demande de reconnaître mon geste, même quand il est impérieux; et de ne pas renier les mains trouées de ton Rédempteur, même quand elles serrent fort les tiennes. Jamais je ne t'ai dit de dire merci au péché, puisque c'est à moi que ta reconnaissance doit t'unir. Mais tu peux remercier à cause de la miséricorde et à cause du repentir; tu peux considérer tout bienfait comme insigne et remercier non seulement ceux qui te rendent service mais ceux qui te donnent l'occasion d'en rendre; tu peux remercier pour l'aumône que tu donnes autant que pour celle que tu reçois et pour les occasions de faire le bien autant que pour les faveurs dont on te comble. Si tu y consens, je ferai de toi un éternel *Deo Gratias*.

Ne sois pas avare de ta reconnaissance. Tu ne sauras jamais tout ce que j'ai fait pour toi, ni tout ce que tu dois à des milliers d'anonymes, qui depuis les anges jusqu'aux petits enfants, t'ont permis de devenir ce que tu es. La reconnaissance est une forme d'amour; elle s'étend aussi loin que la charité et tu peux donc, sans craindre l'exagération oratoire, en restant dans la sobriété de la vérité chrétienne, réaliser chaque jour par le détail de ta vie et par la douceur de tes attitudes, cette bénédiction de l'âme, pleine jusqu'au bord, d'une reconnaissance *infinie*.

Pierre CHARLES, S. J. (†).

Pour approfondir les évangiles synoptiques : un nouvel instrument de travail

Le Directeur de la *Nouvelle Revue Théologique* nous a demandé de présenter l'instrument de travail que la maison Desclée et C^ie^ vient d'éditer [1]. Parmi les nombreuses lettres venues attester l'utilité d'une telle publication, plusieurs craignaient que certains lecteurs, d'abord séduits par les couleurs et l'attrait de la nouveauté, se découragent devant le travail qu'exige le mode d'emploi d'un ouvrage apparemment complexe. Or renoncer à cet effort serait un grand dommage. Ces lignes veulent donc faciliter l'initiation à cet instrument de travail; elles sollicitent aussi des usagers les remarques qui tendraient à le perfectionner.

I. INITIATION

Aux yeux d'un auteur, tout est simple : ayant conçu un ouvrage, il le voit peu à peu se développer, s'organiser, se compliquer, se simplifier, naître enfin avec joie. Par contre celui qui le reçoit tout fait est brutalement mis en présence d'un amas de symboles, de sigles, de combinaisons ingénieuses : le voilà à la peine. S'il veut dès lors l'apprécier à sa valeur, il doit parcourir le cheminement de l'auteur lui-même. Ce sont ces étapes que nous voudrions sommairement indiquer.

1^re^ étape : les volets.

Cet instrument est né d'un besoin. Des novices, des étudiants en théologie voulaient connaître plus à fond la Parole du Seigneur dans les trois premiers évangiles. Certains s'étaient livrés à la lecture sans cesse renouvelée du texte; d'autres s'efforçaient même de répéter oralement sentences et récits évangéliques. Mais pour la plupart, sauf pour ceux dont la mémoire était vive comme celle des premiers chrétiens, le rendement était faible. Or la mémoire visuelle, si développée de nos jours, pouvait apporter son concours. Embrasser d'un seul regard l'ensemble des textes synoptiques, ce serait s'habituer à reconnaître rapidement leur existence et leur emplacement.

Pour obtenir ce résultat, l'étudiant possède les tables des matières des éditions de chaque évangile. Mais celles-ci sont ordinairement peu détaillées, ou, si elles le sont, elles ne peuvent être dominées d'un seul coup d'œil. La *Concordance* au contraire offre une vue panoramique de chaque évangile, considéré en lui-même.

Dans la première étape de l'initiation, l'étudiant doit faire abstraction des couleurs et des pastilles, pour ne tenir compte que des titres des passages. Il constate aisément qu'il peut saisir rapidement la disposition de chaque évangile.

---

1. *Concordance des évangiles synoptiques présentée en sept couleurs,* par Xavier Léon-Dufour, 1956, Desclée et C^ie^, Tournai-Paris, prix : 65 f.b. ou 520 f.f. L'ensemble se présente comme un fascicule broché de 29 × 10 cm., et comprend : un livret de 20 pages, facilitant l'usage de la Concordance par de nombreux exemples qui font entrer progressivement dans la complexité du fait synoptique; trois dépliants colorés (de six, cinq et six volets) représentant chacun un évangile; un signet mobile, donnant en résumé la liste des sigles et la signification des couleurs. Une édition en langue anglaise vient de sortir à New-York par les soins de la maison Desclée et C^ie^.

La structure de *Mt* est nette : cinq discours délimitant les volets ABCDE. *Mc* de son côté étonne par sa brièveté : ainsi l'équivalent des volets B et C de *Mt* a pu être reproduit sur un même volet BC. *Lc* présente même sur un seul l'équivalent de BCD; mais il offre de plus une grande incise entre les volets D et E. L'étudiant s'exercera ensuite à comparer la distribution des récits dans les trois évangiles.

Après ces constatations globales, il peut descendre dans le détail. Les titres donnés à chaque passage sont un aide-mémoire, facilitant l'opération mentale qui consiste à retrouver rapidement paroles et récits, à les situer dans un ensemble. Quelques exercices concrets prouvent la commodité de ce repérage, la mémoire visuelle aidant la mémoire du cœur.

2e étape : les couleurs.

Guide rapide et sûr dans le dédale de chaque évangile, la *Concordance* répond à un autre besoin. L'étudiant cherche en effet à connaître non seulement la tradition évangélique en général, mais la tradition *synoptique*. Recueilli à différents stades de sa formation, l'évangile a été transmis sous des formes à la fois semblables et dissemblables. Tout chrétien, désireux de ne pas laisser tomber une parcelle de la tradition, bute contre ce fait, le fait synoptique. Appelons « condition synoptique » d'un passage la relation qu'il a avec les passages analogues de la tradition synoptique.

Les *Synopses* du texte évangélique présentent sous un seul regard les textes apparentés, parfois dans le moindre détail, comme dans la synopse monumentale de Rushbrooke. Grâce à elles, l'étudiant compare aisément les différentes traditions d'un même passage; mais l'étalage du texte l'empêche de saisir les rapports d'ensemble, soit pour la péricope considérée, soit pour l'évangile entier : les arbres cachent la forêt.

La *Concordance* vient compléter la Synopse, à un double titre. Elle manifeste la condition globale de chaque passage, soit pour son contenu (bandes) soit pour son contexte (pastilles). Dans le livret explicatif joint aux planches de couleur, les nombreuses combinaisons sont examinées de façon objective, présentant à la fois le contenu et le contexte (les bandes et les pastilles). Dans une initiation pédagogique, il importe de réserver l'étude du contexte (pastilles) et de considérer d'abord seulement la condition synoptique du contenu de chaque passage : celle-ci est indiquée par les titres et les couleurs des bandes.

Les titres sont évocateurs. En effet comme chaque évangile est présenté pour lui-même, les titres refléteront en chacun sa propre perspective. Au contraire les Synopses, qui représentent les trois évangiles simultanément, réduisent ces titres à un vague dénominateur commun (cfr livret, p. 5-6).

Le jeu des couleurs est encore plus significatif. Grâce à la légende imprimée au bas de chaque volet, il sera vite connu; des déchiffrements en commun de telle ou telle bande achèveront de familiariser l'étudiant avec cette transposition symbolique.

Dans un premier essai, réalisé avec des étudiants en théologie, les couleurs reflétaient en gros la condition synoptique : la triple tradition était de couleur uniformément brune, la double tradition orange, etc. Projetant ensuite l'édition de ces feuillets, il a paru possible et nécessaire de nuancer la distribution des couleurs. A condition de ne pas vouloir descendre dans le dernier détail, ce qui changerait le but de la *Concordance* et la transformerait en une Synopse du texte, les variations de condition synoptique au cours d'un même passage pouvaient être représentées sans complication excessive.

L'étudiant considérera d'abord les bandes : leur couleur est simple (rouge, bleu, jaune) ou composée (violet, vert, orange, brun) et l'ensemble est d'une seule couleur ou de plusieurs (cfr p. 9). Quant aux lisérés, ils manifestent les

traditions représentées plus de trois fois dans les évangiles, ou du moins deux fois dans un même évangile (doublets). L'étudiant notera que le liséré se trouve en haut de la bande quand il s'agit de l'évangile où est le doublet (cfr p. 13). Dans certains cas enfin, le liséré qui court sur la partie inférieure d'une bande sert seulement à indiquer des rapprochements plus lointains de textes, insuffisants par eux-mêmes pour mériter la fusion des couleurs (cfr p. 14).

3e étape : les pastilles.

Le fait synoptique est plus complexe encore. L'étudiant peut maintenant aborder la difficile question du contexte des passages considérés; de fait, dans nos premiers essais, nous avions négligé cet aspect, pourtant essentiel; et c'est fort lentement que nous avons pu trouver le moyen de le faire réaliser d'une manière globale.

Deux éléments servent à saisir le contexte évangélique de chaque passage : la numérotation et les couleurs sur les pastilles. Ils complètent les deux étapes précédentes.

a) Dans la première étape chaque évangile avait été considéré séparément. Or dans les trois évangiles les péricopes se suivent en un ordre analogue. Cette ordonnance peut être exprimée analytiquement par une numérotation commune aux trois évangiles. Nous rejoignons le problème classique de l'ordre de distribution des péricopes dans une Synopse, ou ordre synoptique. Il convient d'en dire un mot.

La principale difficulté rencontrée par celui qui veut ranger toutes les péricopes synoptiques sous une même numérotation vient du fait que *Mt* d'une part (entre les chapitres IV et XIV), *Mc* et *Lc* d'autre part (pour les chapitres correspondants), présentent les événements en un ordre différent (ainsi les controverses galiléennes, le discours de mission, les paraboles). Aussi beaucoup d'exégètes succombent à la tentation de subordonner à l'un des évangiles les deux autres : ainsi les synopses de Larfeld et de Lagrange-Lavergne bousculent sans pitié le texte de *Mt,* contraignant de nombreux passages à une déportation qu'ils ne méritaient pas.

D'autres ont délibérément renoncé à prendre tel évangile pour fil conducteur dans le dédale synoptique. Propos excellent, mais qui ne doit pas amener à un excès : regrouper artificiellement les pièces détachées de leur contexte selon qu'elles sont représentées par un seul, par deux, par trois témoins de la tradition. Le lecteur des ouvrages si détaillés de Rushbrooke ou de Wright parvient difficilement à situer chaque passage dans son contexte véritable.

Pour éviter cet écueil, sans sacrifier pour autant à l'un des trois les deux autres parallèles, certains auteurs, à commencer par Huck, ont compris qu'il fallait en certains cas reproduire plusieurs fois les mêmes textes, si l'on voulait offrir au lecteur le contexte propre à chaque évangile. Sous peine de renoncer à atteindre le but de la synopse, révéler à la fois la condition propre et la condition synoptique de chaque passage, cette option semble nécessaire. Elle est supposée par la numérotation des péricopes de la *Concordance.*

Sur la première pastille située à droite de chaque bande, un numéro d'ordre est attribué à ce passage. Numéro parfois subdivisé en plusieurs à l'aide de petites lettres adjacentes (a b c d) qui rappellent l'unité profonde des bandes portant le même chiffre (cfr p. 15). Les sauts dans la numérotation signifient qu'un passage a été omis ou transposé par l'évangile considéré (cfr p. 16).

Ainsi en chaque évangile, la numérotation progresse toujours sans revenir sur ses pas. Avantage considérable, mais qui a sa contre-partie. Un passage de contenu identique porte parfois des numéros différents dans les divers évangiles (ainsi pour les premiers miracles de Capharnaüm) : la numérotation différente souligne alors la diversité du contexte. Parfois, à l'inverse, il arrivera que la

rencontre des numéros soit artificielle, fruit non d'une identité de contexte mais d'une coïncidence dans la numérotation (ainsi pour les controverses galiléennes) : l'ambiguïté est cependant levée grâce aux couleurs sous-jacentes aux pastilles, comme nous allons l'expliquer à l'instant.

b) Dans la deuxième étape, nous n'avons considéré que le contenu : le jeu des couleurs sur les bandes servait à exprimer la condition synoptique du contenu du passage; sur les pastilles il dit celle du contexte. Le principe est simple : les couleurs qui s'étaient fondues sur la bande pour manifester la parenté du contenu peuvent sur les pastilles retourner à leur état primitif et exprimer ainsi qu'un passage (de contenu pourtant identique) est rapporté dans un contexte différent.

La première pastille est toujours celle de l'évangile considéré. Si elle ne correspond pas à la couleur la plus complexe de la bande, la ou les couleurs complémentaires se trouveront sur la ou les pastilles suivantes. Un exemple notoire est offert par la suite des premières pastilles dans les chapitres IV à XIII de *Mt*; d'autres exemples sont indiqués p. 10.

L'étudiant sera invité ensuite à appliquer ces règles aux pastilles correspondant aux lisérés : là encore, la couleur composée du liséré peut être analysée, s'il y a lieu, sur les pastilles.

Nuance plus subtile encore : les contextes partiellement identiques dans un grand contexte différent. Ainsi pour le sermon sur la montagne, certaines sentences se retrouvent dans le discours inaugural de *Lc*. Celles-ci sont reconnaissables d'après l'emplacement de la pastille, accolée à la première pastille; les autres, communes également à *Mt* et a *Lc* mais en un tout autre contexte, sont représentées par une pastille séparée de la première par un blanc (cfr p. 17 s.).

* * *

Au terme de ces trois étapes, l'étudiant devrait avoir débrouillé les principes qui commandent l'usage de l'instrument de travail mis entre ses mains. Il lui reste à l'utiliser, en faisant des découvertes, tout comme on perd du temps dans un dictionnaire Larousse, voletant d'un mot à un autre.

Il sera bon de l'inviter enfin à apporter des compléments, tels ceux qui sont indiqués à la fin du livret (cfr p. 18-20); l'inviter surtout à réaliser un travail analogue, non plus sur la *Concordance,* mais sur une synopse ou sur un texte évangélique ordinaire [2] : souligner les mots ou parties de mots de la couleur exacte, selon le principe adopté dans la *Concordance*. De nombreuses expériences faites auprès des étudiants en théologie attestent que c'est là un exercice extrêmement profitable, car l'attention est obligée de s'exercer à plein, révélant ainsi de multiples nuances qui avaient échappé au regard rapide.

Entre les mains de l'étudiant, Synopse et Concordance deviennent alors les deux instruments complémentaires indispensables pour saisir le fait synoptique dans son ensemble et dans les menus détails.

II. OPTIONS ET DIFFICULTÉS

Nous voudrions maintenant, nous adressant de préférence aux professeurs, justifier les options sous-jacentes à la *Concordance* et indiquer les principales difficultés que nous avons rencontrées dans l'élaboration du travail.

---

2. Dès 1902, J. Armitage Robinson suggérait à l'étudiant de souligner à l'encre rouge sur un exemplaire des évangiles séparés tous les mots et parties de mots qui, dans les textes de *Mt* et de *Lc,* se trouvent dans *Mc* à un emplacement correspondant; en rouge aussi dans *Mc* ce qui correspond soit à *Mt* soit à *Lc*; en bleu ce qui chez *Mt* et *Lc* ne se trouve pas chez *Mc* (*The Study of the Gospels,* by J. Armitage Robinson, 9th impression, Londres, 1919). L'idée est sans doute plus ancienne encore.

1. *Le dépliant et les couleurs.*

Jusqu'à présent, à notre connaissance, il n'existait que des livrets à feuilleter ou de grands tableaux, utilisant certes des couleurs d'une façon systématique mais établis en fonction d'une solution du problème synoptique, et donc liés à la précarité de celle-ci.

Le livret de J. Weiss, réédité par R. Schuetz, *Synoptische Tafeln zu den drei älteren Evangelien und Gegenstücke des vierten Evangeliums. Mit Unterscheidung der Quellen in vierfachem Farbendruck,* 3e édit., Goettingue, 1929, comporte seize pages gr. in 8°, de trois colonnes chacune, représentant les titres des principales péricopes des trois évangiles. A la gauche de chaque titre, les numéros de la synopse de Huck sont imprimés, tandis qu'une autre numérotation continue indique l'ordre propre à chaque évangile. Ce qui fait l'originalité de l'ouvrage réside dans les couleurs destinées à manifester les sources utilisées par les évangélistes. Les titres des passages sont imprimés en diverses couleurs : la tradition marcienne en noir, la source des *Logia* en rouge, les traditions particulières en bleu (*Mt*), en vert (*Lc*), en noir souligné (*Mc*). Procédé suggestif, mais non objectif : il exprime non le fait synoptique, mais une solution du problème synoptique, la théorie des Deux-sources. En outre le maniement des feuillets enlève la possibilité de saisir les ensembles.

Un second ouvrage analogue parut dix ans après : A. Barr, *A Diagram of synoptic Relationships,* 2e éd., Edimbourg, 1949. Ce n'est plus un livret dont il faut tourner les pages, mais un immense tableau toilé d'env. 100 × 69 cm., pliable en feuilles. Chacun des évangiles est reproduit sur une colonne d'une largeur de 6,5 cm. et d'une hauteur proportionnelle au nombre de versets. Le jeu des couleurs est analogue à celui de J. Weiss : la tradition marcienne est rose, la double tradition est bleue, les passages propres sont en blanc (*Mt*), en vert (*Mc*), en jaune (*Lc*). Parfois une nuance est apportée : ainsi un passage de la double tradition est seulement strié de bleu si le rapprochement *Mt-Lc* est assez lointain. Sur les côtés des colonnes, de nombreux versets sont signalés, rappelant les rapprochements plus ou moins étroits avec les autres évangiles. Enfin, chose significative mais délicate à saisir dans sa complexité, des lignes en tracé plein ou en pointillé joignent les passages qui se correspondent dans les différentes colonnes (à cet effet la colonne de *Mt* est représentée deux fois, à gauche de *Mc* et à droite de *Lc*). Ce tableau, infiniment plus riche que le livret de J. Weiss, rappelle de nombreuses données synoptiques. Malheureusement son format le rend peu maniable et son objectivité est celle de la théorie des Deux-sources.

Pour exprimer objectivement le fait synoptique, il fallait donc sans a priori attribuer à chaque évangile une couleur simple fondamentale (rouge, bleu, jaune) et respecter les différentes combinaisons possibles. Sept couleurs étaient donc nécessaires.

Une critique pourrait cependant être soulevée non sur les couleurs mais sur la répartition des matériaux évangéliques. La *Concordance* serait tributaire d'un système, l'hypothèse du Matthieu araméen. De fait les discours de *Mt* terminent les cinq premiers volets; mais s'il en est ainsi, c'est seulement pour une raison pédagogique : pour offrir un instrument de travail maniable, il fallait réduire la hauteur et donc diviser en tomes l'ensemble des matériaux. Les cinq discours formaient d'excellents points de repère. Grâce à cette répartition en volets, l'extension sur un dépliant permettait enfin de confronter la plupart des textes synoptiques sur une largeur ne dépassant jamais 60 cm. (cfr p. 4). D'autres évidences sont indiquées dans le livret (p. 17 s.), qui sautent aux yeux, dispensant des longs exposés du problème synoptique.

2. *Les divisions des bandes.*

Il n'est pas aisé de diviser l'évangile en petites unités. Car il faut à la fois respecter autant que possible l'intention de l'évangéliste et suggérer les notations importantes soit pour le sens soit pour la condition synoptique. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de ces difficultés, quoique trop souvent les éditeurs de synopses les traitent à la légère. Voici les principes qui nous ont guidé dans la division du tissu évangélique.

Les numéros synoptiques indiquent les unités dont probablement les évangélistes avaient conscience; les subdivisions veulent rappeler au sein d'une unité donnée l'existence de paroles ou de faits notables. Les bandes ont été déterminées par un double facteur : le sens et la condition synoptique de l'unité à représenter.

D'après le sens : en principe, à sens nouveau, bande nouvelle. L'évangéliste manifeste souvent le sens d'une unité; pas seulement pour de longs passages, tels les différents perfectionnements apportés par Jésus à la loi qui forment un ensemble évident (*Mt,* V, 21-48), mais aussi à l'intérieur de cet ensemble en détachant nettement des subdivisions (V, 21, 27, 31, 33, 38, 43) : à chacune correspondra une bande nouvelle, et une subdivision du numéro synoptique.

Les critiques reconnaissent en outre des unités plus petites, à travers les conglomérats de sentences ou de récits que l'évangéliste a réalisés avec des mots-agrafes ou par analogie de sujet. Afin de faciliter au lecteur la mémoire de ces passages, il a paru bon de les distinguer autant que possible par des bandes séparées : ainsi *Mt,* X, 37-39, donnant trois paroles de Jésus.

D'après la condition synoptique. Il ne s'agit pas de déterminer ici des unités à partir des seules études de la préhistoire de la tradition évangélique, car c'eût été lier le sort de la *Concordance* à des hypothèses encore insuffisamment établies. Par contre certains changements objectifs de condition synoptique s'imposent à tous : dans des groupements faits par les évangélistes selon le sens, il y a des fragments qui n'ont pas toujours appartenu à la même unité. La condition synoptique varie au sein d'un passage de par ailleurs uni dans la pensée de l'évangéliste. Ainsi *Mt,* V, 21-26 contient une sentence (V, 25-26) qui se retrouve en un autre contexte chez *Lc* (XII, 57-59). Faudra-t-il pour autant imprimer une nouvelle bande? Oui, si, comme dans ce cas, au changement de condition synoptique correspond une variation dans le sens. Mais s'il n'y a pas modification notoire du sens, il convenait d'exprimer le seul changement de condition synoptique par une variation de couleur sur la même bande. Ainsi pour les introductions : notations topographiques situant un récit de prédication, un miracle, etc. (nous avons utilisé un sigle : →), ou indications d'auditoire (sigle spécial); pour les conclusions (sigle spécial encore) et les élargissements de récits par des faits analogues (p. ex. *Lc,* IX, 61-62), ou de sommaires par des citations d'Ecriture sainte (p. ex. *Mt,* XII, 17-21); pour les inclusions enfin *Mt* est coutumier du fait : une sentence se trouve enchâssée dans un récit, qui, à part la dite sentence, est identique chez le témoin parallèle, p. ex. *Mt,* VIII, 11-12 et *Lc,* XIII, 28-29); les indications contenues dans le livret (p. 11 s.) révéleront la difficulté que nous avons rencontrée et l'hésitation qui nous a fait adopter deux sortes de représentations (encastrement et interruption). Fallait-il les unifier?

Il serait souhaitable que la numérotation de la *Concordance* corresponde à celle des synopses. Nous avons cru devoir cependant nous écarter souvent de celle de Huck [3].

3. Nous soumettons aux spécialistes les principales options contre Huck.
Péricopes ajoutées : *Mt,* II, 19-23; X, 1-4, 5-16; XVI, 21-23; XVIII, 19-20; XXI, 45-46; XXIII, 13-33, 34-36; XXVII, 24-26, 39-44. *Mc,* III, 22; VI, 12-13, 31-44; VIII, 31; XII, 12; XV, 15, 29-32; XVI, 12-13, 14-18, 19-20. *Lc,* IX, 6,

3. *Les accords dans le contexte.*

Nous avons longtemps hésité au sujet du moment où on peut dire que *Mt* marche de conserve avec *Mc* et *Lc*. Certains veulent que ce soit dès le début du chap. XII de *Mt*. Nous pensons que l'interversion du discours en paraboles et du discours de mission est suffisamment importante pour empêcher l'accord avant le début du chap. XIV.

La contre-partie d'un tel choix, c'est le risque de méconnaître les contextes partiellement identiques au sein d'un grand contexte différent. Nous avons dit à la fin de la troisième étape comment la disposition des pastilles devait y parer.

CONCLUSION

La *Concordance des évangiles synoptiques* n'a pas atteint du premier coup la perfection requise d'un pareil instrument. Des fautes se sont glissées dans cette édition; sans les justifier, les conditions de cette publication les expliquent : elles ne pouvaient être idéales, sinon rien n'eût paru. Corrections et suggestions seront les bienvenues. Certains ont déjà manifesté leur désir d'une présentation plus solide sur toile, d'autres le regret de n'avoir pas d'espace blanc à droite destiné à des notations personnelles... Faut-il supprimer la légende des couleurs tous les deux volets? Faut-il rétablir la hauteur proportionnelle des bandes dans les volets de *Mt* (A et E) et de *Lc* (A), ce qui entraînerait l'allongement du format? Que penser des options indiquées plus haut?

Le dialogue que nous voulons amorcer permettrait la réalisation d'un excellent instrument de travail. Cette *Concordance* faciliterait alors aux débutants un premier contact avec les données synoptiques, aidant à retrouver rapidement un passage et à le situer dans son contexte originel. Elle invite les progressants à refaire un travail analogue, et même supérieur, non en les dispensant de la tâche personnelle, seule profitable, mais en leur épargnant les tâtonnements par lesquels nous avons passé. Enfin elle serait de quelque utilité même aux « parfaits », véritable complément de la synopse du texte.

Enghien (Belgique). Xavier LÉON-DUFOUR, S. J.

10b-17, *22*; X, 3-12, 13-15, 16; XI, 17-23; XII, 1-3, 4-12, 33-34, 54-56; XIV, 12-14; XX, 19; XXIII, 24-25, 35-43.

Péricopes supprimées (ou simplement subdivisées) : *Mt,* III, 1-12; V, 21-43; VI, 1-18; XI, 7-19, 28-30; XIII, 33; XVIII, 23-35; XXIV, 9-36. *Mc,* I, 1-8; XIII, 4-32. *Lc,* II, 1-21; III, 1-20, 21-38; IV, 14-30; VI, 20-26; VII, 18-35; X, 25-37; XI, 5-13; XII, 47-48; XIX, 28-44; XXI, 5-36; XXII, 14.

Péricopes divisées différemment : *Mt,* VI, 7-18; XXI, 1-17; XXIV, 37-41 (par rapport à *Mc,* XIII, 33-37 et *Lc,* XXI, 34-36); XXVI, 57-75; XXVII, 31 a. *Mc,* XI, 11; XIII, 33-37 (cfr *Mt,* XXIV, 37-41); XIV, 53-72; XV, 20b. *Lc,* II, 39-40; X, 28; XII, 1, 2-3; XVII, 3 b; XXI, 34-36 (cfr *Mt,* XXIV, 37-41); XXII, 14-20, 54-71.

Péricopes que nous aurions peut-être dû subdiviser : *Mt,* V, 17-20; IX, 36-38; X, 5-16, 17-23, 28-31; XIX, 27-30; XXIV, 42-44. *Mc,* II, 23-28; III, 7-12; XIV, 51-52. *Lc,* X, 3-12; XI, 37-54.

Hésitations : n'aurait-il pas fallu conférer un numéro nouveau à *Mt,* XII, 14 = *Mc,* III, 6 = *Lc,* VI, 11, puisque la chose a été faite en *Mt,* XXII, 45 = *Mc,* XII, 12 = *Lc,* XX, 19? Nous avons sans doute eu tort de donner une bande nouvelle à *Mc,* IV, 23.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

À TRAVERS LES DISCOURS DU PAPE

Octobre 1956

LE RÉGIME FISCAL.

Le 2 octobre 1956, devant les participants du *X^e Congrès de l'Association internationale de droit financier et fiscal,* le Souverain Pontife parle de la question des impôts et des devoirs de l'Etat et des citoyens en la matière :

« Aucun doute ne subsiste sur le devoir de chaque citoyen à supporter une part des dépenses publiques. Mais l'Etat de son côté, en tant que chargé de protéger et de promouvoir le bien commun des citoyens, a l'obligation de ne répartir entre ceux-ci que des charges nécessaires et proportionnées à leurs ressources. L'impôt ne peut donc jamais devenir pour les pouvoirs publics un moyen commode de combler le déficit provoqué par une administration imprévoyante, de favoriser une industrie ou une branche de commerce aux dépens d'une autre également utile. L'Etat s'interdira tout gaspillage des deniers publics; il préviendra les abus et les injustices de la part de ses fonctionnaires, ainsi que l'évasion de ceux qui sont légitimement frappés. Les Etats modernes tendent aujourd'hui à multiplier leurs interventions et à assurer un nombre croissant de services; ils exercent un contrôle plus étroit sur l'économie; ils interviennent davantage dans la protection sociale de plusieurs catégories de travailleurs; aussi leurs besoins d'argent croissent dans la mesure où se gonflent leurs administrations. Souvent des impositions trop lourdes oppriment l'initiative privée, freinent le développement de l'industrie et du commerce, découragent les bonnes volontés. »...

« On peut dire, en bref, que les dimensions considérables des Etats actuels exigent une soigneuse mise au point de la législation fiscale, encore grevée, sur plus d'un point, d'un empirisme discutable. En outre, il est capital que les principes moraux justifiant l'impôt apparaissent clairement tant aux gouvernants qu'aux administrés et soient effectivement appliqués. Que l'on poursuive avec des critères toujours plus sensibles et plus adéquats l'adaptation de l'impôt aux possibilités réelles de chacun. La fiscalité ne sera plus, alors, ressentie comme une charge toujours excessive et plus ou moins arbitraire, mais elle représentera, dans un Etat mieux organisé et plus apte à procurer le fonctionnement harmonieux des différentes activités de la société, un aspect humble peut-être et fort matériel, mais indispensable de la solidarité civique et de l'apport de chacun au bien de tous. La sagesse des gouvernants et l'efficacité d'une administration dévouée et intègre doit démontrer à l'évidence que le sacrifice imposé correspond à un service réel et porte ses fruits [1]. »

LES ASSURANCES PRIVÉES.

Le 4 octobre, à l'occasion de la *III^e Conférence internationale des services de contrôle des assurances privées,* le Saint-Père justifiait la recherche de la sécurité tout en rappelant les limites infranchissables :

1. *L'Osservatore Romano,* 4 octobre 1956.

« Vous garantissez un meilleur fonctionnement d'un rouage nécessaire et délicat de l'organisation économique des nations modernes. Il appartient à l'homme d'ordonner sa vie de telle sorte qu'il soit en mesure de faire face à des circonstances soudainement difficiles. Ce n'est pas alors seulement la prospérité matérielle d'un individu ou d'une entreprise qui est en cause, mais le ressort psychologique de son activité. Pour s'engager avec confiance dans des initiatives intéressantes, mais dont le risque n'est pas exclu, il faut être certain de n'avoir pas à porter seul les conséquences d'un échec possible, alors que la réussite profiterait certainement à la communauté. Le progrès normal de la société, son équilibre, sa prospérité exigent que soit appliquée, aussi rationnellement que possible, cette loi de compensation.

» Si légitime que soit le souci d'assurer l'avenir, il est évident qu'on ne pourra jamais organiser un système de prévoyance assez perfectionné, pour éviter les conséquences des accidents qui frappent les personnes et leurs biens. Si l'on peut mettre des capitaux en sécurité relative, on ne chassera jamais de l'âme les inquiétudes, les tristesses, les épreuves d'ordre moral ou affectif. Or l'homme voudrait se prémunir aussi contre les douleurs intimes, parfois si cruelles, comme la perte d'un être cher et, en dernier ressort, contre la mort elle-même, qui l'attend, inéluctable. Mais de cela aucune protection matérielle ne sera capable. C'est sur le plan de l'esprit et en dehors de perspectives purement temporelles, que se trouve le véritable remède. Celui, pour qui la mort est la fin de tout, ne saurait trouver d'assurance contre l'angoisse et l'amertume, mais il suffit à un homme généreux d'écouter la voix de sa conscience, pour sentir que la charité est éternelle et pour comprendre l'avertissement de l'Evangile : « Ne vous amassez pas des trésors sur la terre,... où les voleurs percent et dérobent; mais amassez-vous des trésors dans le ciel... » (Matth. 6, 19-20), en donnant de vos richesses à ceux qui sont dans le besoin. Et plus encore que le sacrifice des biens, celui qui engage la personne même, son activité et son cœur, l'arrache aux vicissitudes d'une existence ballottée, pour l'établir dans une paix inaltérable, celle de l'homme qui a trouvé en Dieu sa force et son bonheur [2]. »

LES CLASSES MOYENNES.

Le 25 octobre, *devant des représentants de l'Institut international des classes moyennes,* le Souverain Pontife rappela la place importante que celles-ci occupent dans la société, le rôle d'élément de stabilité qu'elles y jouent et l'opportunité d'une recherche, sur le plan international, de la solution des problèmes qui les intéressent :

« Vous représentez les grandes organisations nationales et internationales de classes moyennes, c'est-à-dire cette « nombreuse et très importante fraction de l'humanité », dont l'encyclique « Quadragesimo anno » (*Acta Ap. Sedis,* a. 1931, vol. 23, p. 210) signalait la situation particulière dans l'exposé des « profonds changements subis depuis Léon XIII par le régime économique » (*ibid.,* p. 209). Non pas que les classes moyennes constituent un élément nouveau dans la société, bien au contraire; mais parce que le développement du grand capitalisme d'une part, et du salariat de l'autre, ont provoqué un ensemble de réglementations et d'institutions, qui laissaient trop souvent de côté une partie essentielle des citoyens de chaque pays, ceux qui, en général, participent à la production par leur travail et leurs capitaux personnels, les artisans, les commerçants autonomes, les petits et moyens industriels, la majorité des agriculteurs, les professions libérales, certaines catégories de fonctionnaires et de cadres, la plupart des rentiers. Une enquête de vaste envergure vient de vous apporter les derniers renseignements sur la notion même de classes moyennes et sur la situation de

2. *L'Osservatore Romano,* 6 octobre 1956.

celles-ci dans les pays européens. Vous êtes préoccupés particulièrement par les conséquences des mesures fiscales appliquées tant aux petites et moyennes entreprises, qu'aux artisans, aux cadres, aux professions libérales dans les différents pays examinés. Votre désir est de jouer pour les catégories, qui vous intéressent, le rôle que le Bureau International du Travail joue pour la classe ouvrière, d'être un centre de recherches et d'études pour l'ensemble des classes moyennes, car vos problèmes sont particuliers, comme votre rôle même dans la société.

» La situation intermédiaire que vous occupez, la place numérique considérable que vous tenez dans la population, les vertus propres à vos milieux, font de vous un élément de modération et d'équilibre, qui risque d'être étouffé, si les charges dont il est grevé dépassent ses ressources réelles. La part de responsabilité personnelle que vous avez normalement dans vos activités, l'échelle le plus souvent familiale de vos entreprises, entretiennent et développent chez vous un sens du travail bien fait, de l'épargne et de la prévoyance, heureux fruits de l'autonomie relative, dont vous considérez à juste titre qu'elle fait partie essentielle de votre condition sociale. On a constaté que les pays, où les classes moyennes étaient trop réduites et trop faibles, se trouvaient exposés aux excès politiques les plus graves et les plus violents. Vous êtes traditionnellement en faveur de la stabilité et des arbitrages basés sur la justice distributive. Ce rôle social vous caractérise; et vous devez le remplir avec un sens élevé du bien général. L'existence d'Instituts nationaux et internationaux des classes moyennes permet précisément de dégager, en fonction de données aussi vastes et aussi complètes que possible, la part de libertés et la part de servitudes légitimes, qu'il convient respectivement d'accorder et d'imposer dans chaque pays, pour qu'un équilibre national et international se trouve paisiblement assuré.

» Vous devez être aussi un facteur de santé morale, car vous avez, avec l'amour de la juste liberté, une haute idée de la dignité personnelle et le respect d'autrui, sans lesquels la vie sociale tourne à la lutte des passions égoïstes et aveugles. Puissiez-vous aussi guider vos réflexions et vos démarches d'après les maximes de la sagesse enseignée par l'Evangile. L'heureux équilibre de la société n'a-t-il pas son fondement le plus solide dans un ordre moral, qui s'inspire non pas d'une logique froide et calculatrice, soucieuse avant tout d'une répartition équitable des biens matériels, mais de la justice et de la charité généreuse, à l'exemple du Christ, c'est-à-dire de l'amour désintéressé qui comporte l'oubli de soi, le renoncement et le sacrifice, et voit dans cette route austère, mais tracée par Dieu lui-même, l'unique moyen de faire régner, autant qu'il est possible en ce monde, plus de fraternité et de joie [3]. »

LA PRESSE ET LES AGENCES D'INFORMATION.

Le 26 octobre, *aux représentants des grandes Agences de presse de quatorze nations et à un groupe de journalistes bavarois,* le Pape montre la puissance dont ils disposent, grâce à la technique moderne pour former l'opinion publique :

« S'il est vrai que l'individu forme l'« opinion publique », bien qu'il en dépende aussi, ce principe vaut des Agences de presse au suprême degré. Plus que l'homme de la rue, elles ont la possibilité de guider l'« opinion publique » sur les chemins de la vérité et du droit. Mais elles peuvent aussi, au mépris de toute conscience, se mettre à la disposition d'une « opinion publique » pervertie par les erreurs et les préjugés et porter ainsi la responsabilité principale, lorsque celle-ci en vient à contaminer toute la vie sociale. Le siècle actuel fournit assez d'exemples et de noms pour illustrer ces deux aspects, le dernier surtout.

» Nous ne Nous dissimulons pas les obstacles qui se dressent devant le jour-

3. *L'Osservatore Romano,* 26 octobre 1956.

naliste, quand il veut être fidèle à sa tâche devant Dieu et devant les hommes soucieux de justice. D'abord la presse et la radio le tyrannisent, en lui fixant des échéances, et cette difficulté, la moins grave de toutes, est déjà bien suffisante. Il est trop souvent forcé par là de fournir aux rédactions impatientes des travaux inachevés, insuffisamment contrôlés, réfléchis, mûris.

» La situation est incomparablement plus sérieuse, lorsque les professionnels de la presse et de la radio ne peuvent pas disposer librement de ces puissants moyens de diffusion de la pensée, parce qu'ils dépendent d'autres mains plus fortes, d'organisations, de partis ou de bailleurs de fonds qui les régentent. Et finalement, le journaliste doit tenir compte de ce que ses lecteurs et ses auditeurs pensent et désirent, c'est-à-dire de l'« opinion publique » elle-même, qu'il faut diriger dans le bon sens. S'il ne s'en préoccupait pas, il ne serait ni lu ni écouté, et faillirait aux exigences de sa profession.

» L'idéal consiste donc à conserver l'objectivité la plus franche, sans perdre jamais le contact avec le public. Nous ne pouvons que vous exhorter à tendre toujours vers cet idéal, en tout cas, à ne jamais sacrifier la vérité, le précepte divin et le bien commun pour satisfaire les maîtres du jour ou le goût des lecteurs et des auditeurs. Si vous suivez cette ligne de conduite, vous aurez toujours l'appui de deux forces : la protection divine et l'approbation des hommes de bien, et ces deux forces sont, en définitive, les plus décisives.

» L'« opinion publique » est le sort du journaliste : faites que ce soit vrai en maîtrisant vous-mêmes, pour le profit du bien commun, ce sort, cette « opinion publique », qui se révèle toujours à quelque degré et parfois même dangereusement instable et passionnée. Vous en serez capables, si vous l'abordez avec une conviction personnelle, nette et déterminée, portant sur des vérités universelles, qui ne sont jamais purement historiques, même si elles prennent pour se manifester une forme historique, alors qu'elles sont essentiellement au-dessus du temps. Vous trouverez ces vérités dans ce qu'on nomme la « philosophia perennis », dans la philosophie du réalisme critique, qui aboutit à l'affirmation inconditionnée de Dieu et de l'ordre de sa création. Faites-les pénétrer de plus en plus dans l'opinion publique. Tous les hommes, qui ont conservé leur rectitude de jugement, les acceptent sans réserve. C'est ainsi que vous maîtriserez votre sort et que vous rendrez de précieux services à votre nation, à votre patrie et à la grande famille des peuples [4]. »

E. B.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation d'ouvrages de Simone de Beauvoir. — (Décret des 27 juin-12 juillet 1956. — *A.A.S.*, XXXXVIII, 1956, p. 508).

Ce décret met à l'Index deux ouvrages de Simone de Beauvoir : *Le deuxième sexe,* 2 vols, Paris, Gallimard, 1949; *Les mandarins,* Paris, Gallimard, 1954. D'après le commentaire de l'*Osservatore Romano* (13 juillet 1956), la raison de cette condamnation est à chercher non seulement dans l'obscénité de nombreuses descriptions des ouvrages cités, mais plus encore dans les thèses qu'ils illustrent. Celles-ci, en particulier dans le *Deuxième Sexe,* constituent une mise en question, d'une violente affectivité, de la situation faite à la femme « dans l'état actuel de l'éducation et des mœurs ». Elles s'en prennent âprement à l'institution du mariage et à la maternité où elles ne voient que des moyens d'asservissement de la femme.

A. T.

4. *L'Osservatore Romano,* 27 octobre 1956.

Condamnation de deux ouvrages de Miguel de Unamuno. — (Décret des 23-30 janvier 1957. — *A.A.S.*, XXXXIX, 1957, p. 77-78).

Ce décret met nommément à l'Index deux ouvrages de Miguel de Unamuno (1864-1936), philosophe et publiciste espagnol, professeur et recteur en son temps de l'Université de Salamanque : *Del sentimiento tragico de la vida. La agonia del Cristianismo.* D'une manière plus générale, mais expresse, le Saint-Office avertit les fidèles que dans d'autres écrits du même auteur l'on rencontre à diverses reprises des erreurs contraires à la foi et aux mœurs.

La condamnation actuelle d'œuvres assez anciennes a pour but, semble-t-il, de renforcer la prohibition qui les atteignait déjà en vertu des lois générales de l'Index (c. 1399, n. 2, 3, 6). Récemment encore, note *L'Osservatore Romano* du 31 janvier 1957, des personnalités du monde intellectuel espagnol et étranger ont exalté l'œuvre de Unamuno, sans tenir compte des dangers très graves qu'elle comporte au point de vue de la foi.

Dans *Le sentiment tragique de la vie,* œuvre remontant à 1913, de Unamuno oppose l'instinct vital, qui nous fait aspirer à l'immortalité et à l'union avec Dieu, à la raison qui ne peut démontrer ni l'existence de Dieu ni que l'âme soit immortelle. Cet ouvrage, où sont rejetés les dogmes de la Trinité, de la divinité de Jésus-Christ, du péché originel, de la transsubstantiation, de l'éternité des peines de l'enfer, de l'infaillibilité pontificale, avait été condamné déjà en 1942, sur le texte de l'édition de Madrid de 1938, par l'évêque de Salamanque, Mgr Pla y Daniel, actuellement cardinal-archevêque de Tolède.

L'agonie du christianisme a paru d'abord en français, traduit du texte espagnol inédit (Coll. Christianisme. Cahiers publiés sous la direction de P. L. Couchoud, Paris, F. Rieder, 1925). L'auteur était à ce moment loin de sa patrie pour raisons politiques. Cette œuvre tourmentée ne voit que lutte (agonie) et contradiction dans le christianisme, tel qu'il se présente aujourd'hui. La lettre tue l'esprit, les consciences les plus hautes se débattent dans le doute, le christianisme se déchire par son insertion dans le monde, le dogmatisme du Concile du Vatican n'a fait qu'aggraver l'agonie des âmes.

Le décret du S. Office, à la différence de ce qui se fait habituellement, ne cite aucun lieu ni date d'édition des deux ouvrages condamnés. Ce qui implique, note le commentateur de *L'Osservatore,* la condamnation de toutes les éditions et traductions de ces deux ouvrages.

Le Monitum qui attire l'attention sur les erreurs d'autres écrits du même auteur se justifie, p. ex., à propos de la nouvelle *San Manuel Bueno, martir* où un prêtre ayant perdu la foi est représenté comme mourant saintement dans son incrédulité. E. B.

S. CONGREGATION DES RITES

Ordinations et déclarations de la S.C. des Rites, en date du 1er février 1957, sur le nouvel « Ordo » de la Semaine Sainte. — (*A.A.S.*, XXXXIX, 1957, p. 91-95. — Trad. de la *N.R.Th.*) [1].

Le renouvellement de la liturgie de la Semaine Sainte, promulgué par la S. Congrégation des Rites dans son décret général « *Maxima Redemptionis nos-*

1. Les modifications aux dispositions antérieures sont imprimées en italiques.

trae mysteria » du 16 novembre 1955 [2], fut reçu partout avec joie et mis en pratique dans tout l'univers avec grand succès pastoral.

Néanmoins plusieurs Excellentissimes Evêques, dans leur rapport adressé à cette Sacrée Congrégation, lui ont signalé certaines difficultés pratiques provenant de la diversité des circonstances de lieux et de pays. Pour les résoudre, la Commission Pontificale d'experts, qui avait préparé l'*Ordo* renouvelé, a rédigé, après mûre considération, ces « Ordinations et déclarations » dans lesquelles est reprise aussi la *Déclaration* donnée le 15 mars 1956 par cette Sacrée Congrégation au sujet de la célébration des rites renouvelés [3]. Quant au *décret général* « Maxima Redemptionis nostrae mysteria » du 16 novembre 1955 et à l'*Instruction* qui lui est jointe, ces documents restent en vigueur, sauf sur les points qui sont modifiés ici.

Tous ces points, ayant été soumis en détail à Sa Sainteté le Pape Pie XII par le Cardinal Préfet soussigné, ont été approuvés par le Saint-Père.

C'est pourquoi, par mandat spécial de Sa Sainteté Pie XII, la Sacrée Congrégation des Rites décide ce qui suit.

I. DE L'EMPLOI DU RITE SOLENNEL OU SIMPLE DANS LA CÉLÉBRATION DES OFFICES DE LA SEMAINE SAINTE

1. — Dans toutes les églises et chapelles publiques ou semi-publiques, où l'on dispose d'un nombre suffisant de ministres sacrés, on peut célébrer selon le rite solennel les cérémonies du 2e dimanche de la Passion ou dimanche des Rameaux, du Jeudi Saint, du Vendredi Saint et de la Vigile pascale (*Déclaration* du 15 mars 1956, n. 1 et *Instruction* du 16 novembre 1955, n. 4) [4].

2. — Dans les églises et chapelles publiques ou semi-publiques, où l'on manque de ministres sacrés, on peut employer le rite simple. Pour accomplir ce rite simple, il faut un nombre suffisant de « servants », soit des clercs, soit au moins des enfants, à savoir : au moins trois pour le 2e dimanche de la Passion ou dimanche des Rameaux et pour la messe du Jeudi Saint, et au moins quatre pour l'action liturgique du Vendredi Saint et de la Vigile pascale. Ces « servants » doivent être soigneusement instruits de ce qu'ils ont à faire (*Instruction* du 16 novembre 1955, n° 3) [5]. Cette double condition — nombre suffisant de « servants » et préparation convenable de ceux-ci — est absolument requise pour célébrer le rite simple. Les Ordinaires des lieux veilleront à ce que cette double condition prescrite pour le rite simple soit observée à la lettre (*Déclaration* du 15 mars 1956, n. 2) [6].

3. Là où les fonctions liturgiques de la semaine sainte se célèbrent dans le rite simple, si l'on dispose d'un autre prêtre ou au moins d'un diacre, rien n'empêche que celui-ci, revêtu des ornements du diacre, ne chante l'Evangile, quand il se présente, ou l'histoire de la passion (le rôle du Christ restant réservé au célébrant [7]), ou le « praeconium paschale » (Exsultet), *ainsi que les leçons et les invitations telles que* Flectamus genua *et* Levate, *le* Benedicamus Domino *ou l'*Ite Missa est; *en un mot qu'il remplisse comme il convient les fonctions appartenant au diacre.*

---

2. On en trouvera le texte traduit et commenté dans la *N.R.Th.*, 1956, p. 302-310.
3. Traduction annotée dans la *N.R.Th.*, 1956, p. 536-537.
4. Cfr *N.R.Th.*, 1956, p. 536 et 305.
5. Cfr *N.R.Th.*, 1956, p. 305.
6. Cfr *N.R.Th.*, 1956, p. 537.
7. Ceci nous semble inclure la permission, dans ce cas, de confier le chant de la « synagogue » à un ou des chantres.

II. DU 2e DIMANCHE DE LA PASSION OU DIMANCHE DES RAMEAUX

4. La bénédiction solennelle des rameaux et la procession suivie de la Messe se feront le matin, à l'heure habituelle *de la Messe principale*; au chœur, ce sera après Tierce (*Décret général* du 16 nov. 1955, n. 6) [8].

Toutefois dans les églises où les messes du soir ont coutume de se célébrer avec un grand concours de peuple, l'Ordinaire du lieu pourra, s'il y a un vrai motif d'ordre pastoral, permettre la bénédiction des rameaux et la procession suivie de la Messe le soir, à cette condition toutefois que dans les mêmes églises la bénédiction et la procession ne se fassent pas le matin.

5. On ne peut faire la seule bénédiction des rameaux, sans procession ni messe.

6. La bénédiction des rameaux peut avoir lieu dans une autre église, de laquelle on se rendra en procession à l'église principale pour la célébration de la messe (*Ordo*, n. 17). *Là où il n'existe pas d'autre église, la bénédiction des rameaux peut se faire à un autre endroit convenable, et même en plein air, devant une chapelle ou un calvaire, ou même face à la croix de procession, pourvu que la procession se rende de là à l'église pour la célébration de la messe.*

7. Etant donné que tous les fidèles pourront rarement venir tous à la bénédiction des rameaux, les prêtres ayant charge d'une église prendront soin de garder à la sacristie ou en un autre endroit convenable des rameaux bénits à distribuer aux fidèles qui n'ont pas pris part à la procession.

III. DU JEUDI SAINT

8. La « missa chrismatis » doit se célébrer le matin, après Tierce; la messe « in Cena Domini » doit se célébrer le soir, à l'heure la plus opportune, *non toutefois avant 4 heures de l'après-midi, ni après 9 heures* [9].

9. Là où des motifs pastoraux le demanderont, l'Ordinaire du lieu pourra, outre la Messe principale in Cena Domini, autoriser une ou même deux messes *basses* dans chaque église ou oratoire public, et une seule dans les chapelles semi-publiques (cfr l'*Instruction* du 16 nov. 1955, n. 17) [10].

Si toutefois, pour quelque motif que ce soit, la Messe principale in Cena Domini ne peut se célébrer fût-ce selon le rite simple, l'Ordinaire du lieu peut, pour des motifs pastoraux, permettre la célébration de deux messes *basses* dans les églises ou les oratoires publics et d'une seule dans les chapelles semi-publiques (*Déclaration* du 15 mars 1956, n. 4) [11].

Ces messes basses devront se célébrer dans les mêmes limites de temps que celles qui sont fixées ci-dessus, n. 8, pour la messe « in Cena Domini ».

10. Il est hautement convenable que même aux messes basses dont il vient d'être question (n. 9) le célébrant, après l'Evangile, entretienne brièvement les fidèles des principaux mystères de ce jour.

11. Le Jeudi Saint la sainte communion ne peut être distribuée aux fidèles qu'à la Messe principale in Cena Domini, et à toutes les messes basses que l'Ordinaire du lieu aura permises, ou immédiatement après ces mêmes messes.

12. Aux malades [12] *la communion peut, ce jour-là, être portée le matin et l'après-midi.*

13. Aux prêtres qui ont la charge de deux ou plusieurs paroisses, l'Ordinaire

---

8. Cfr *N.R.Th.*, 1956, p. 303.
9. Rappelons une fois pour toutes que ces heures doivent se calculer selon la manière reçue : la faculté de choix entre les diverses heures laissée par le canon 33 § 1 ne s'applique qu'aux messes *privées*.
10. Cfr *N.R.Th.*, 1956, p. 306-307.
11. Cfr *N.R.Th.*, 1956, p. 537.
12. Qu'ils soient ou non en péril de mort.

du lieu peut permettre la bination de la messe in Cena Domini (*Déclaration* du 15 mars 1956, n. 6) [13].

14. Là où, le Jeudi Saint, après la Messe in Cena Domini, même célébrée selon le rite simple, se fait le transfert du S. Sacrement au reposoir, il est strictement requis que, dans la même église ou chapelle, se célèbre aussi la fonction liturgique de l'après-midi du Vendredi Saint (*Déclaration* du 15 mars 1956, n. 3) [14].

IV. LE VENDREDI SAINT

15. Le Vendredi de la Passion et de la Mort du Seigneur la cérémonie liturgique solennelle se célèbre l'après-midi, normalement vers trois heures; mais si un motif pastoral le suggère, elle peut se commencer *à partir de midi, ou à une heure plus tardive, non toutefois après 9 heures du soir.*

16. Aux prêtres qui ont la charge de deux ou de plusieurs paroisses, l'Ordinaire du lieu peut permettre la répétition des cérémonies du Vendredi Saint, non toutefois dans la même paroisse. Pour les heures, il faudra s'en tenir à ce que fixe le n° 15 ci-dessus (cfr *Déclaration* du 15 mars 1956, n. 6) [15].

17. Si le curé ou le prêtre chargé de l'église prévoyait, à cause du très grand nombre des fidèles, que l'adoration de la Croix, telle qu'elle est prescrite dans l'Ordo *de la semaine sainte, ne pourrait guère avoir lieu sans dommage pour le bon ordre et la dévotion, que la cérémonie se fasse de la manière suivante : après que le clergé, s'il y en a, et les servants ont achevé leur adoration, le célébrant prendra la Croix des mains des servants, et du haut des degrés de l'autel invitera brièvement la foule à adorer la Croix qu'il élèvera quelques instants pour une adoration silencieuse des fidèles.*

18. Le Vendredi Saint [16] la sainte Communion ne peut être distribuée que pendant la fonction liturgique solennelle de l'après-midi, sauf pour les malades qui sont en danger de mort (*Instruction* du 16 nov. 1955, n. 19) [17].

V. DU SAMEDI SAINT ET DE LA VIGILE PASCALE

19. En ce qui concerne l'heure de la célébration de la vigile pascale que l'on observe ce qui suit :

a) l'heure normale est celle qui permet à la Messe de la vigile de commencer vers minuit de la nuit entre le Samedi Saint et le jour de Pâques (*Décret général* du 16 nov. 1955, n. 9) [18];

b) Là où toutefois, après examen des conditions *particulières* de personnes et de lieux, *pour de graves motifs d'ordre public et pastoral,* au jugement de l'Ordinaire du lieu, il conviendrait d'avancer l'heure de la célébration de la vigile, celle-ci ne peut pas commencer avant le crépuscule, et de toute façon, pas avant le coucher du soleil (cfr *Décret général* du 16 nov. 1955, n. 9) [19].

c) La permission d'anticiper l'heure de la vigile pascale ne peut être donnée indistinctement ou de façon générale par l'Ordinaire du lieu pour tout le diocèse

---

13. Bien que la clause « non toutefois dans la même paroisse » n'ait pas été reprise pour le Jeudi Saint (et n'oblige donc plus en rigueur pour ce jour), on ne voit guère de cas où la permission de biner dans la même paroisse puisse répondre aux intentions du décret. Cfr *N.R.Th.,* 1956, p. 537.

14. Cfr *N.R.Th.,* 1956, p. 537.

15. Cfr *N.R.Th.,* 1956, p. 537.

16. La même règle vaut pour le Samedi Saint, jour aliturgique, en vertu du n. 18 de l'*Instruction* du 16 nov. 1955, toujours en vigueur sur ce point. Cfr *N.R.Th.,* 1956, p. 307.

17. Cfr *N.R.Th.,* 1956, p. 307.

18. Cfr *N.R.Th.,* 1956, p. 303.

19. Cfr *N.R.Th.,* 1956, p. 303.

ou la région, mais seulement pour ces églises ou endroits où une vraie nécessité l'exige; il convient de plus que l'heure normale soit observée au moins dans l'église cathédrale et dans toutes les autres églises, surtout celles des religieux, où cela peut se faire sans grave inconvénient.

20. La vigile pascale peut être célébrée même dans les églises ou chapelles où les offices du Jeudi et du Vendredi de la semaine sainte n'ont pas eu lieu; elle peut ausi s'omettre dans les églises ou oratoires où les dits offices ont été célébrés (*Déclaration* du 15 mars 1956, n. 5) [20].

21. Aux prêtres, qui ont la charge de deux ou plusieurs paroisses, l'Ordinaire du lieu peut permettre la bination de la messe de la Vigile pascale, mais non dans la même paroisse (*Déclaration* du 15 mars 1956, n. 6) [21].

22. La Vigile pascale ayant été replacée à son heure nocturne originelle, il ne convient pas que durant les solennités de la Messe de cette vigile soient conférés la Tonsure ni les Ordres mineurs ou majeurs.

Nonobstant toutes clauses contraires.

Le 1er février 1957.

C. Card. CICOGNANI,
Préfet de la S.R.C.

L ✠ S.

✠ A. CARINCI, Archevêque de Séleucie,
Secrétaire de la S.R.C.

RÉSUMÉ

Les principales modifications introduites par ces « ordinations » — et dont l'intérêt pastoral n'échappe à personne — peuvent se grouper comme suit :

a) Horaires

Dimanche des rameaux : l'Ordinaire du lieu peut autoriser le transfert de toute la cérémonie le soir (n. 4).

Jeudi saint : la Messe principale (et les messes basses que l'Ordinaire du lieu peut autoriser) peuvent commencer entre 4 et 9 heures du soir (n. 8).

Vendredi saint : les cérémonies peuvent commencer entre midi et 9 heures du soir (n. 15).

Samedi saint : il faut de graves motifs d'ordre public et pastoral et valant pour l'église en cause pour que l'Ordinaire du lieu puisse y permettre l'anticipation de la vigile pascale (n. 19 b et c).

b) Cérémonies

Permission d'utiliser un *diacre* en ornements et remplissant toutes les fonctions réservées à ce ministre, dans le rite simple (n. 3).

Allocution aux fidèles sur le sens du Jeudi saint hautement recommandée même aux messes basses de ce jour (n. 10).

Adoration simplifiée de la croix le Vendedri saint en cas de trop grand concours de peuple (n. 17).

Les *ordinations* ne sont pas indiquées à la vigile pascale (n. 22).

c) Dispositions pastorales

La *communion des malades* est autorisée le Jeudi saint (n. 12).

Pour donner tout son sens à *la procession des rameaux,* leur bénédiction, à défaut de seconde église, peut avoir lieu en tout endroit convenable (n. 6).

Des *rameaux bénits* doivent être mis à la disposition des fidèles qui n'ont pu prendre part à leur bénédiction (n. 7).

L. RENWART, S. J.

---

20. Cfr *N.R.Th.*, 1956, p. 537.

21. Cette permission de biner entraîne automatiquement, comme c'est trop évident, celle d'anticiper l'un des deux offices. Cfr *N.R.Th.*, 1956, p. 537.

Bibliographie

THEOLOGIE FONDAMENTALE ET DOGMATIQUE

J. DE TONQUÉDEC, S. J. — *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien*. Coll. Centre d'études Laënnec. Paris, Lethielleux, 1955, 19 × 12 cm., 134 p. Prix : 375 frs.

Il y a une attitude simpliste en face des phénomènes métapsychiques, celle qui consiste dans un total scepticisme. L'auteur, qui s'est spécialement intéressé à ce genre de phénomènes, met en garde contre cette attitude, car certains phénomènes ont été attestés par d'indéniables témoignages. Il existe des phénomènes psychologiques de lucidité et de télépathie, des phénomènes matériels de déplacements d'objets, de bruits injustifiés, d'apparitions de formes humaines, etc. Mais tout en admettant leur réalité, il importe de marquer exactement la différence qui les sépare du miracle chrétien. Outre la différence d'atmosphère, si frappante lorsqu'on compare le contexte de l'Evangile avec le climat des séances spirites, l'auteur souligne une différence plus foncière. Les phénomènes métapsychiques relèvent de causes et de conditions naturelles, discernables, et donc portent le sceau du déterminisme. Les miracles de l'Evangile au contraire sont l'œuvre de quelqu'un qui commande à la nature avec une liberté transcendante. De ce point de vue, qui est essentiel, l'opposition est absolue entre les deux espèces de merveilleux. Même les phénomènes métapsychiques qui paraîtraient faire exception et montrer un certain jeu de la liberté, les prédictions et la xénoglossie, sont eux aussi marqués par le déterminisme. Déterminisme de quelle sorte? L'auteur analyse les théories proposées pour expliquer ces phénomènes. Il réfute l'hypothèse spirite, qui fait appel à l'action d'âmes humaines désincarnées. Il expose d'autres essais de justification, notamment par certaines puissances énergétiques humaines, et il en discute la valeur universelle. Sa conclusion est que nous ne possédons pas encore d'explication exhaustive. L'ouvrage se recommande, non seulement par l'information étendue qu'il implique, mais avant tout par la méthode employée pour discerner l'essentiel des phénomènes, et pour porter sur eux un jugement sain et équilibré. J. Galot, S. J.

J. LHERMITTE. — *Le problème des miracles*. Paris, Gallimard, 1956, 19 × 12 cm., 234 p. Prix : 650 frs.

L'auteur, qui s'est intéressé aux phénomènes qui concernent à la fois la médecine et la mystique, la psychologie et les sciences religieuses, envisage ici d'une manière générale le problème du miracle. Il insiste à bon droit sur le fait que le miracle ne peut être considéré dans le seul domaine de l'observation expérimentale, et doit être compris dans un contexte religieux : à ce titre, il doit être absolument distingué du merveilleux, des prodiges, de toutes les manifestations magiques. L'auteur montre bien que vouloir réduire le miracle à un fait d'ordre simplement scientifique, c'est l'annihiler et lui enlever toute sa valeur. Et il en conclut que la croyance au miracle suppose au moins un peu de foi au surnaturel. Il examine également les conditions à remplir pour qu'un contrôle scientifique rigoureux soit institué. Il cite à ce propos divers exemples concrets, et indique les raisons de doute qui subsistent, du moins pour le médecin qui se borne aux exigences de la science. Il rapporte aussi des exemples d'apparitions, et rappelle les faits de Beauraing, mais suivant une interprétation négative; comme il ne signale ces faits qu'assez sommairement et sans en développer une analyse systématique, on lui reprochera d'avoir uniquement exposé l'opinion défavorable et de ne pas avoir tenu compte du jugement de l'Ordinai-

re. Mais dans son ensemble, cet ouvrage, rédigé par un médecin profondément croyant, mérite bien des éloges, car il contribuera à mettre en lumière la véritable signification du miracle, et à fournir une réponse aux objections si fréquentes en ce domaine. J. Galot, S. J.

J. Lhermitte. — *Vrais et faux possédés.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 19. Paris, A. Fayard, 1956, 20 × 15 cm., 172 p. Prix : 400 frs.

Grand spécialiste en psychiatrie et auteur de plusieurs études sur des cas de prétendue mystique, l'auteur est particulièrement compétent pour discerner, dans les exemples qui s'offrent comme possessions diaboliques, ceux qui relèvent de l'hystérie ou de l'aliénation mentale. Il reconnaît parfaitement l'existence de certaines vraies possessions, notamment de celles qui sont mentionnées dans l'Evangile. Mais dans son ouvrage, il montre comment se présentent les cas de fausse possession démoniaque. Il y distingue une forme paroxystique ou intermittente, que l'on observe chez Marie-Thérèse Noblet, chez la prieure des Ursulines de Loudun Sœur Jeanne des Anges, chez Marthe Brossier, chez Madeleine de la Croix de Cordoue, et une forme lucide et continue, celle qui se rencontre chez le P. Surin. Il note que dans ces cas l'exorcisme imprudemment administré peut constituer une suggestion supplémentaire qui aggrave l'état psychique du faux possédé. Les analyses de l'auteur, menées avec un grand souci d'objectivité, sont fort précieuses pour éviter tout jugement précipité sur la présence de Satan dans une âme ou sur son rôle persécuteur manifesté dans des événements étranges. Remarquons que le Prof. Lhermitte est pleinement respectueux des réalités surnaturelles et ne songe nullement à en restreindre l'influence. Il admet aussi que de faux possédés puissent avoir une grande noblesse d'âme et une haute vertu, tout en étant victimes d'une maladie psychique. Il croit à l'intervention de Satan dans l'humanité, mais pour ne pas se laisser abuser par des illusions, il montre que cette intervention ne coïncide pas avec bien des cas d'apparente possession; nous indiquant là où le diable ne se trouve pas, il nous aidera à mieux voir là où il se trouve et agit réellement. J. Galot, S. J.

Pohle et J. Gummersbach, S. J. — *Lehrbuch der Dogmatik.* Band II. Coll. Wissenschaftliche Handbibliothek. 10e édit., Paderborn, Schöningh, 1956, 24 × 16 cm., VIII-854 p. Prix : 42 marks broché; 48 marks relié.

Bien que notablement modifié, cet ouvrage, en sa dixième édition, n'a pas été « refondu »; on a préféré, sagement sans doute, lui conserver la structure générale de l'ancien Pohle-Gierens, puisque aussi bien celui-ci avait connu un grand succès. Mais si, par là-même, les orientations théologiques récentes — bibliques et liturgiques — n'ont guère agi sur la méthode et sur la composition de l'œuvre, en revanche, divers enrichissements doctrinaux lui ont été apportés. Dans ce second volume, qui comprend la christologie, la sotériologie, la mariologie et la doctrine de la grâce, voici quelques-unes des additions : la prédestination du Christ; le Christ, tête de l'Eglise; coopération de la grâce et de la liberté dans l'œuvre du salut; possibilité et nécessité d'une préparation à la justification... Articles revus et augmentés : la périchorèse; l'impeccabilité du Christ; sa science; sa médiation; virginité et assomption de Marie; molinisme et congruisme; habitation du Saint-Esprit. En tout cela, solidité et clarté; et faculté donnée au lecteur de commencer des recherches, par une bibliographie suffisamment mise à jour. L. Malevez, S. J.

Fr. Diekamp. — *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas.* T. III. 11e et 12e édit. hrsgb. v. Kl. Jüssen. Coll. Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium. Münster, Aschendorff, 1954, 22 × 16 cm., X-512 p. Prix : broché 21,50 marks; relié 23 marks.

Le troisième volume du manuel bien connu de Diekamp concerne la doctrine des sacrements et des fins dernières. Il a été revu et mis à jour par le Dr Kl. Jüssen, professeur à l'Université de Fribourg-en-Brisgau. On retrouve en ce volume les qualités qui justifient le succès du manuel : présentation claire et systématiquement ordonnée des matières, art de résumer les questions en en retenant l'essentiel, vaste information avec références nombreuses et bonne bibliographie. C'est dire que l'ouvrage atteint le but qu'il poursuit : mettre à la disposition des étudiants en théologie un solide résumé du dogme, facilement assimilable. J. Galot, S. J.

L. Ott. — *Précis de théologie dogmatique.* Mulhouse, Salvator; Tournai-Paris, Casterman, 1955, 21 × 15 cm., 714 p. Prix : 375 frs.

Bien plus encore que l'ouvrage de Mgr Bartmann, cet ouvrage de M. Ott justifie, par son contenu, le titre de *Précis* qu'il s'est donné : il nous offre un exposé très sommaire de l'ensemble du dogme chrétien. Les grandes articulations : L'unité de Dieu et la sainte Trinité; Dieu le Créateur; le Rédempteur; le Sanctificateur, le Rémunérateur. Une curieuse omission : l'Ecriture et la Tradition ne sont pas vraiment traitées, ni en elles-mêmes, ni dans leurs rapports. On ne peut pas dire que l'œuvre trahisse l'influence des courants théologiques contemporains : renouveau biblique, liturgie (la théologie mystique de Dom Casel n'est pas nommée), théologie conçue comme science de « l'histoire du salut », rôle du laïcat dans l'Eglise. Mais, du moins, bon nombre de chapitres attestent une information prise à de bonnes sources. Bibliographie étendue (quelques coquilles : Pilthaut, pour Filthaut; Porschmann, pour Poschmann; Chevasse pour Chavasse...). Au total, bon ouvrage pour consultation rapide ou pour rappel. L. Malevez, S. J.

B. Neunheuser, O.S.B. — *Handbuch der Dogmengeschichte.* Bd. IV : *Sakramente.* Fasc. 2 : *Taufe und Firmung.* Fribourg-en-Br., Herder, 1956, 26 × 18 cm., VI-110 p. Prix : 15 marks; en souscription : 12,80 marks.

Ceux qui connaissent la complexité des problèmes que pose l'histoire primitive du baptême et de la confirmation, apprécieront le service que rend à tous le P. Neunheuser en présentant un volume d'histoire du dogme concernant ces deux sacrements. L'auteur était particulièrement préparé à traiter de cette matière, puisque dès 1930 il avait publié une série d'études sur la bénédiction de l'eau baptismale, résultat d'une enquête dans les sources doctrinales et liturgiques. C'est l'exposé de la doctrine scripturaire et patristique qui occupe la plus grande partie du volume. L'auteur ne manque pas de s'appuyer sur les ouvrages ou articles importants, si bien que reposant à la fois sur le contact avec les sources et sur une bonne connaissance des interprétations proposées, son manuel revêt un caractère scientifique. Signalons qu'il aurait été intéressant de mentionner et de discuter, au moins brièvement, la position de Dom Gregory Dix sur les origines du sacrement de confirmation, de tenir compte également en ce domaine de l'ouvrage de G. W. H. Lampe sur le « sceau de l'Esprit ». Quant à la période scolastique, elle est traitée de façon plus sommaire, sans doute par la nécessité de ne pas dépasser un certain nombre de pages. Néanmoins, la doctrine de saint Thomas est largement exposée. Observons que l'analyse de la doctrine d'Alexandre de Halès se fonde par erreur sur le IV^e^ livre de la Somme; ce livre n'est pas d'Alexandre, mais une compilation de Guillaume le Méliton. Malgré quelques imperfections, l'ouvrage donnera un cadre historique précieux pour la connaissance du développement de la doctrine du baptême et de la confirmation, surtout dans les premiers siècles. J. Galot, S. J.

R. H. Mc Glynn. — *The Incarnation in the Sermons of Saint Peter Chrysologus.* Coll. Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad Lauream, 25. Mundelein

(Ill.), Saint Mary of the Lake Seminary, 1956, 23 × 15 cm., VI-150 p.

Cette thèse de doctorat a pour but de dégager, des sermons de saint Pierre Chrysologue, la doctrine de l'Incarnation. Les divers thèmes analysés sont : la voie pour accéder au mystère, le motif de l'Incarnation, la personne du Christ sous ses divers aspects ou titres, la position du saint docteur devant les hérésies christologiques, arianisme, nestorianisme et surtout eutychianisme; Marie considérée comme mère du Christ, comme Vierge, comme épouse du Verbe, comme immaculée, comme nouvelle Eve; enfin les membres du Christ réunis dans un Corps unique. Les analyses sont consciencieuses et objectives. Certes, on aurait pu désirer plus de renseignements sur la position qu'occupe la doctrine de saint Pierre Chrysologue par rapport à son époque, ainsi qu'en conclusion un sommaire esquissant les lignes de force et les points les plus intéressants de cette doctrine envisagée dans son ensemble. Mais au moins l'ouvrage fournit, sur les divers thèmes que nous avons mentionnés, un exposé clair et solide des idées émises par le grand orateur. J. Galot, S. J.

R. Mengis. — *Der Heilswille Gottes.* Lucerne, Räber & Cie, 1955, 21 × 13 cm., 52 p.

On a déjà rendu compte d'un opuscule de l'auteur *De voluntate Dei salvifica* (cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 656). Il reprend le même sujet, donnant à sa pensée toute clarté désirable et complétant son premier exposé par une annexe sur la « réprobation ». Entre l'opinion thomiste (prédestination absolue *ante praevisa merita*) et l'opinion moliniste (prédestination *post praevisa merita*), l'auteur estime qu'il y a une voie moyenne, où l'on évite les difficultés des deux premières : Dieu décrète *simultanément* pour ses élus grâces, mérites et gloire; ce premier décret divin est efficace, puisque Dieu sait bien qu'il y aura correspondance de la volonté humaine aux grâces accordées et donc mérite et gloire (il le sait dans sa science de simple intelligence et dans sa connaissance des futuribles); et cependant, ce même décret n'est encore qu'une volition objectivement conditionnée, puisque l'efficacité de la grâce, les mérites et la gloire ne sont décrétés qu'en dépendance de la libre détermination du vouloir humain. Vient ensuite la prévision des mérites *actuels* par la science de vision; et enfin, si nous voyons bien, le décret de prédestination inconditionnelle. Cet essai mérite de retenir l'attention des théologiens. Nous voyons mal cependant en quoi il diffère substantiellement du système moliniste : non seulement parce que la prédestination *absolue* est présentée ici aussi, nous semble-t-il, comme une prédestination *post praevisa merita* mais surtout parce que la connaissance divine de nos actes libres (futuribles), étant conçue comme indépendante de tout décret créateur, offre tous les caractères de la « science moyenne ».

L. Malevez, S. J.

E. Peterson. — *Marginalien zur Theologie.* Munich, Kösel, 1956, 19 × 11 cm., 102 p. Prix : 5,50 marks.

Ces courts essais sur des sujets théologiques variés et marginaux avaient paru dans diverses revues catholiques, mais il faut savoir gré à l'éditeur de les avoir sauvés de la dispersion. Quelques titres : Le rire de Sara (méditation biblique sur l'essence de la féminité); la haine contre la chair (comment a surgi le type de l'homme désincarné qu'est l'homme gnostique); théologie du phénomène humain (sans aucun rapport avec Teilhard de Chardin). Mais on appréciera par-dessus tout les pages, curieuses et profondes, sur la théologie du vêtement, et deux études sur Kierkegaard et le protestantisme, desquelles il ressort que les concepts kierkegaardiens d'existence, de décision, de saut, ne peuvent recevoir aucun sens dans une théologie, nominaliste, de la justification « sola fide ». L. Malevez, S. J.

THEOLOGIE PROTESTANTE

L. Malevez, S. J. — *Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann.* Coll. Museum Lessianum, Section théologique, n° 51. Paris-Bruges-Bruxelles, Desclée De Brouwer, 1954, 23 × 15 cm., 169 p. Prix : 80 frs belges.

Le lecteur trouvera dans le présent ouvrage un remarquable exposé et une critique pénétrante et justifiée de la théologie de R. Bultmann qui, en ces dernières années, « a secoué avec une force extraordinaire, et surprenante pour son auteur même, certaines positions de la théologie protestante » (p. 8).

Se basant sur deux écrits : « Neues Testament und Mythologie » (1941) et « Zum Problem der Entmythologisierung » (1951), le P. M. consacre quatre chapitres à la pensée même de B. Le premier pose le problème. B. constate que le message chrétien, dans la présentation qu'en donnent les Eglises, est devenu inacceptable pour la pensée moderne en raison des conceptions mythologiques qui l'affectent. Il faut donc « démythologiser », c'est-à-dire « éliminer la représentation anthropomorphique que se donne, de la transcendance, le mythe néotestamentaire,... tout en faisant aboutir l'intention qui l'anime... qui est d'exprimer sa foi à la dépendance de nos existences à l'égard du Dieu qui les interpelle dans leur personnalité » (p. 23-24). L'exégète et le théologien devront donc dégager dans le N.T. l'intelligence qu'il nous donne de l'existence humaine devant Dieu. Par quelle méthode? C'est l'objet du chapitre second. Ce sera une « interprétation existentiale » que B. décrit en recourant à la philosophie de Heidegger. Seule cette interprétation permettra de voir, sans jamais la rendre contraignante, la correspondance du message néotestamentaire à l'intelligence naturelle que l'homme possède de lui-même. Ainsi éclairé, celui-ci doit prendre parti, choisir, croire. Rien ne saurait le dispenser de cette décision libre. B. a tenté cette interprétation du message et le chapitre III nous en donne les lignes essentielles. Si, à première vue, le N.T., décrivant l'existence humaine avec et sans la foi, nous livre une anthropologie qui coïncide assez exactement avec celle de certaines philosophies d'aujourd'hui, il est vrai qu'il met en jeu des éléments ignorés de la philosophie : selon le N.T., d'une part l'homme tombé est incapable par lui-même de se relever et doit croire à une intervention de Dieu dans l'histoire qui le sauve; d'autre part, la foi, qui fait du croyant une « nouvelle créature », vérifie l'existence humaine authentiquement conforme à l'idée créatrice. En d'autres termes, le message du N.T. affirme l'existence d'un événement divin du salut dans le Christ, qui seul rend possible la foi, l'existence authentique de l'homme. Or cette intervention de Dieu dans l'histoire, cet événement de salut n'est-il pas précisément mythique dans son essence même? Dès lors, sous peine de vider le message de son contenu, il faut donner un sens à cet événement tout en le démythologisant. B. entreprend cette tâche qu'il juge nécessaire et possible et le P. M., dans son chapitre IV, montre la manière dont il faut, selon B., comprendre l'événement du salut. Ici la pensée de B. n'est pas exempte d'une certaine ambiguïté, qui provient sans doute d'une notion assez flottante du mythe. D'où la divergence des interprétations qui ont été données de sa pensée. Le P. M. en présente les deux interprétations absolument possibles, l'une objectiviste et l'autre subjectiviste, pour conclure en faveur de la première selon laquelle l'événement divin, tout en ayant une réalité objective, n'est pas discernable par nous, la raison n'en pouvant rien savoir, seule la foi pouvant l'appréhender. Sans pouvoir résumer ici, même sommairement, le contenu très serré et très dense de ce chapitre important, disons seulement que l'interprétation objectiviste, justement préférée, pensons-nous, par le P. M., laisse à B. le bénéfice d'être plus respectueux du fait chrétien puisque le Christ historique demeure alors le lieu et le moment décisif de la rencontre de l'homme avec Dieu. Mais il faut noter que, dans cette théologie, le Christ n'est plus, « on ne sait pourquoi, que l'organe humain de la parole de Dieu, c'est tout; sa personne elle-même est sans mystère propre et sans relation particulière à Dieu qui l'envoie; sa résurrection et sa survie, sans importance pour le salut » (p. 114). Et le P. M. d'ajouter :

« Comment un lecteur chrétien de B. ne lui dirait-il pas, dans sa surprise : Ils ont enlevé mon Seigneur et je ne sais où ils l'ont mis? » (*ibid.*).

Telles sont les grandes lignes de cette théologie dont le P. M. a retracé le développement avec maîtrise. A partir de textes originaux difficiles et souvent obscurs, dont certaines pages de l'interprète laissent deviner le caractère touffu, le P. M. a réussi ce tour de force d'exprimer avec plus de clarté que ne l'a fait B. lui-même, et cependant avec une fidélité respectueuse des nuances autant que des imprécisions, la pensée du théologien de Marbourg.

Le dernier chapitre de l'ouvrage, « Le jugement de la tradition » (p. 115-162), justifie le refus très net que la théologie catholique, ou même simplement chrétienne, doit opposer à la pensée de B. Certes B. a le mérite de « ramener l'attention du chrétien au cœur même d'un thème central, le thème de la révélation et de la parole de Dieu et de son insertion dans l'histoire » (p. 115). On appréciera le souci de rechercher une formulation du message chrétien qui en facilite l'audience chez l'homme d'aujourd'hui. Ce sont là des devoirs auxquels une théologie digne de ce nom ne peut se dérober. Dès lors tout n'est pas à rejeter dans le principe de l'interprétation existentiale. On lira avec profit les pages que le P. M. vient de consacrer aux rapports de l'exégèse et de la philosophie chez B. et chez Barth (*N.R.Th.*, 1956, pp. 897-914 et 1027-1042) qui traitent d'un point important que le présent ouvrage n'a peut-être pas suffisamment développé. Mais l'erreur fondamentale de B. reste de substituer dans la conscience chrétienne la présence du kérygme à l'adoration du Dieu fait homme, ce qui est simplement nier le christianisme. Et cela au nom d'une incompatibilité, nullement établie, entre le christianisme traditionnel et la pensée scientifique contemporaine qui, prétend-on, ne saurait admettre une intervention surnaturelle dans la nature et dans l'histoire. En des pages vigoureuses, le P. M. dénonce cette position de principe qui relève d'un rationalisme quelque peu simpliste et déjà ancien. Il en fait une critique efficace et compréhensive, faisant droit aux exigences légitimes de la raison, précisant les modes différents d'interventions surnaturelles, examinant la possibilité et la signification du miracle, concédant la part de relatif que comporte nécessairement l'expression du transcendant dans le langage d'une époque et d'une culture données. Le P. M. refuse également l'incompatibilité prétendue de la tradition avec la philosophie authentique et montre que « la théologie traditionnelle de l'Incarnation et de l'Esprit n'est pas plus mythologique que la théologie bultmannienne » (p. 149), vu qu'elle n'engage nullement des concepts dont on aurait montré qu'ils sont inacceptables à la pensée philosophique authentique. Enfin le refus par B. de l'idée d'une action intérieure de l'Esprit, inspiré par un dualisme accentué de Dieu et du monde, ne fait pas justice aux données de l'Ecriture. Ainsi les diverses raisons d'ordre scientifique, philosophique et religieux, opposées par B. à la conception traditionnelle, s'avèrent-elles sans fondements solides. Du reste les appauvrissements que B. impose au christianisme en voulant le mieux comprendre et le mieux servir, révèlent l'étrange paradoxe d'un théologien qui veut « démythologiser » pour satisfaire aux exigences de la raison et en même temps imposer silence à cette même raison qui réclame lumière sur les fondements de la croyance. C'est qu'en effet B. lui refuse toute connaissance sur Dieu lui-même, garde un silence inquiétant sur l'au-delà, évacue, dans l'ordre du salut, toute « réalité objective, sainte et sanctifiante ».

Ainsi s'achève ce bel ouvrage dont le propos n'était pas de replacer la pensée de B. dans l'évolution de la pensée théologique allemande et d'en déterminer les sources, mais d'exposer et de réfuter une pensée qui révèle le désarroi profond d'un esprit qui, pour avoir refusé le Dieu fait homme et rejeté dans le mythe l'actualité vivante du Ressuscité, dérobe à la foi son seul appui et la prive du Sauveur « que Dieu a envoyé ».

Ch. Matagne, S. J.

K. Barth. — *Dogmatique*. Vol. I : *La doctrine de la Parole de Dieu. Prolégomènes à la Dogmatique*. Tome II. Vol. II : *La doctrine de Dieu*. Tome I. 2 vols, Genève, Labor et Fides, 1955-1956, 25 × 18 cm., IV-444 et IV-268 p.

Commencée en 1953, la traduction française de l'œuvre monumentale qu'est la *Dogmatik* de Barth se poursuit avec régularité. Elle est due à l'étroite collaboration de M. Fernand Ryser et de M. J. de Senarclens, celui-ci revisant, avant l'impression, le travail du premier. Financièrement, l'édition doit beaucoup à des dons privés et à des subventions officielles accordées par diverses Fondations suisses. La revue a rendu compte de la traduction du t. I du 1er volume en novembre 1955 (p. 993). On nous offre à présent le t. II de ce même volume et le t. I du vol. II. Aucune indication n'est donnée sur les dates de parution de l'original allemand; on souhaiterait les trouver dans les fascicules suivants : Barth le reconnaît lui-même, sa pensée s'est modifiée, au cours des années, sur des points non négligeables : il y aurait donc intérêt à informer ses lecteurs de la date de ses ouvrages. Dans le t. II du 1er volume, il s'agit toujours des *Prolégomènes* à la Dogmatique : la Doctrine de la Parole de Dieu. Ici, l'Ecriture Sainte et la Prédication de l'Eglise (paragraphes 19-24. Jusqu'à présent, l'original allemand, toujours en voie de publication, compte 68 paragraphes, de longueur sensiblement égale. Ne serait-il pas souhaitable que toute citation de la Dogmatique renvoie désormais au paragraphe, aussi bien qu'au tome et au volume?). Le thème majeur, spécifiquement protestant, tient en ces mots qui résument le par. 20 : L'Eglise ne revendique pas d'autorité directe, absolue et intrinsèque pour elle-même, mais uniquement pour l'Ecriture Sainte en tant que Parole de Dieu. L'obéissance à l'autorité de la Parole de Dieu attestée dans l'Ecriture se trouve objectivement déterminée par le fait que tous ceux qui, dans l'Eglise, confessent reconnaître et recevoir le témoignage biblique, seront prêts à se prêter mutuellement attention tandis qu'ils cherchent à expliquer et à appliquer ce témoignage. L'autorité de l'Eglise, étant constamment limitée par celle de l'Ecriture Sainte, qui la fonde, apparaît donc comme une autorité indirecte, relative et extrinsèque. Mais, poursuit Barth (par. 21, p. 209), l'autorité divine ne peut être vraiment respectée que par des hommes responsables et libres; c'est pourquoi il y aura, dans l'Eglise, une liberté, soumise, mais authentique, dont l'une des manifestations consistera dans l'usage des diverses philosophies historiques pour l'interprétation de l'Ecriture, sans asservissement à aucune d'entre elles (pp. 274 suiv.). Nous avons cherché à dénoncer dans cette revue (1956, pp. 1034 suiv.) les insuffisances de la pensée de Barth sur ce dernier point. Le t. I du volume II, par delà les Prolégomènes, aborde la doctrine de Dieu : l'événement de la connaissance de Dieu; la cognoscibilité de Dieu; les limites de la connaissance de Dieu. Il est tout entier commandé dans ses développements par cette affirmation liminaire : Il n'est de connaissance de Dieu que dans l'événement de la révélation de la Parole de Dieu par le Saint-Esprit. Affirmation qui entraîne deux thèses étroitement solidaires. Nous ne disposons d'aucune analogie à l'aide de laquelle nous pourrions accéder à l'essence et à l'être de Dieu en tant que Seigneur, Créateur, réconciliateur et rédempteur (pp. 74 suiv.) et donc point de théologie naturelle; mais Jésus-Christ est « la cognoscibilité divine envisagée du point de vue de l'homme »; sans doute, Dieu n'est connaissable que par lui-même; mais en Jésus-Christ, Dieu est homme; par conséquent, voici qu'en lui, nous ne sommes pas laissés « dehors » mais inclus dans le mouvement interne à l'être de Dieu et que nous avons part à la vérité première et dernière qui définit sa cognoscibilité (pp. 149-150). Chemin faisant, Barth rencontre la définition vaticane sur la connaissance naturelle de Dieu (pp. 78-84) et lui oppose une objection originale, mais nullement convaincante. Impossible de la discuter dans ce bref compte rendu. Rendons plutôt hommage aux éminentes qualités de la traduction; les quelques faiblesses qu'on y relève (par ex. p. 75 à comparer avec la p. 83 du texte allemand) sont imputables à l'obscurité de l'original.

L. Malevez, S. J.

K. Barth. — *Die kirchliche Dogmatik.* IV. *Die Lehre von der Versöhnung.* Zweiter Teil. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1955, 24 × 16 cm., xii-984 p. Prix : 54,10 frs.

On a rendu compte du premier tome de ce quatrième volume dans *N.R.Th.*, 1955, p. 992. Ce second tome poursuit le dessein du premier : exposer la théologie chrétienne de la justification et de la sanctification, en la rattachant étroi-

tement, suivant les exigences rigoureuses du Christocentrisme barthien, au Christ, en qui seul nous avons justice. Dans la Préface, Barth nous avertit qu'au cours des années, sa *Dogmatik* a pris peu à peu et comme insensiblement un nouveau visage. Cette nouveauté éclate ici. Tandis qu'autrefois, il avait prononcé une sentence de condamnation totale sur les œuvres de l'homme et du chrétien même, voici qu'à la surprise du lecteur, il les valorise et leur reconnaît une sainteté réelle. C'est que, depuis lors, en Jésus-Christ il a découvert ce qu'il appelle l'humanité de Dieu, humanité qui consacre la bonté de la nôtre. Aussi, ne recule-t-il pas devant l'expression : « Eloge des œuvres » (*Das Lob der Werke*), et y consacre-t-il plusieurs pages (660-676). Nos œuvres méritent louange lorsqu'elles sont faites en imitation du Christ. *Die Nachfolge Jesu,* autre notion sur laquelle on s'étonne de le voir appuyer longuement, allant jusqu'à dire que celui-là seul qui marche, en obéissance, sur les traces du Christ est justifié par grâce (603-626). Ainsi le Christ, en l'appelant à sa suite, libère le chrétien pour des œuvres intrinsèquement bonnes, pour des actes de charité et d'amour, grâce (603-626). Ainsi le Christ, en l'appelant à sa suite, libère le chrétien est vraiment capable d'aimer Dieu, quoi qu'en ait pensé Nygren (p. 902). Sans doute, Barth le reconnaît, aux environs de 1921, lui-même a pris parti contre ce pouvoir d'aimer; et cette position trouvait une justification relative dans la nécessité de mettre en garde le chrétien contre « l'érotisme » religieux auquel exposait encore le néo-protestantisme; mais aujourd'hui c'est le langage opposé qu'il faut tenir. En conclurons-nous qu'aux yeux de Barth, les « confessions » catholique et protestante pourraient espérer un rapprochement de leurs théologies respectives de la justification? Nullement. De même qu'en christologie Barth évite autant que possible les concepts qui énoncent la réalité du Christ en termes statiques d'être et de nature au profit des catégories d'événement et d'histoire, ainsi, dans l'anthropologie chrétienne et dans la théologie de la sanctification, il ne reconnaît aucune justification dans l'*être* de l'homme; il y a sans doute sanctification réelle, mais elle s'effectue tout entière dans une décision pure, dans le « point mathématique » (IV, 1, 657) de l'acte d'aimer, acte qui n'a point d'attache ni de retentissement dans ce que la théologie catholique appelle la nature humaine; c'est ainsi que, selon Barth, l'homme justifié demeure encore homme pécheur, puisqu'il n'y a point de libération dans son être même. Mais on entrevoit aisément combien cette distinction, dépourvue de tout appui biblique, est, par surcroît, impensable, la sanctification de l'acte ne pouvant se concevoir sans une sanctification, au moins partielle, de la nature.

L. Malevez, S. J.

K. Barth. — *Hegel.* Coll. Cahiers théologiques, 38. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, 23 × 16 cm., 54 p. Prix : 3,35 frs suisses.

Ces pages sont le chapitre X de l'ouvrage *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (2e édition, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich, 1952). L'auteur, dans une belle introduction, se pose la question « Pourquoi Hegel n'est-il pas devenu pour le monde protestant ce que Thomas d'Aquin est devenu pour le monde catholique? » « Que l'évolution de l'histoire ait donné tort à Hegel, c'est cela qui doit nous surprendre ». « C'est au temps où elle était entièrement dominée par Hegel que l'époque moderne s'est comprise elle-même le plus profondément; c'est alors, en tout cas, qu'elle a le mieux su ce qu'elle voulait ». « Il n'est peut-être pas possible de décider si l'époque de Hegel est déjà révolue ou si nous devons attendre sa venue ».

La philosophie de la confiance en soi; l'événement de la raison et la raison dialectique; la raison et la révélation abondent en « suggestions » intéressantes pour le lecteur qui croirait avec Barth que « ce grand méconnu a exprimé ce que son siècle tout entier — y compris ses théologiens — portait au fond de lui-même » (p. 53). L'auteur conclut en analysant pourquoi la conception hégélienne de la vérité, la connaissance mouvante de la vérité et le caractère dialectique de ce mouvement sont *inacceptables* pour la théologie. « Il faut dire que l'identification de Dieu avec la méthode dialectique représente une limitation à

peine supportable, et même une annulation de la souveraineté de Dieu, qui rend bien problématique la qualification de « Dieu » appliquée à ce que Hegel appelle esprit, idée, raison, etc. » (p. 51). « Je suis nécessaire à Dieu. Là est la raison de la confiance en Dieu de Hegel, la raison pour laquelle cette confiance peut aussitôt, et sans plus de difficultés, être interprétée comme une confiance en soi. Hegel, en faisant de la méthode dialectique et de la logique l'essence de Dieu, a rendu impossible la connaissance de la dialectique réelle de la grâce, qui est fondée sur la liberté de Dieu » (p. 52). « Nous devons nous contenter de considérer Hegel tel qu'il était en réalité : une grande question, une grande désillusion, et peut-être — quand même — une grande promesse » (p. 51).

Nous souhaitons que ces pages soient méditées par les philosophes catholiques autant que par les théologiens. J. Gilbert, S. J.

K. Barth. — *L'humanité de Dieu.* Coll. Les cahiers du Renouveau, XIV. Novembre 1956. Genève, Labor et Fides, 1956, 18 × 12 cm., 56 p. Prix : 2,60 frs.

On trouvera ici, exprimée en quelques pages, l'orientation nouvelle que Barth a imprimée à ses pensées, dans les toutes dernières années de sa réflexion théologique. « Dieu est dans le Ciel, et toi tu es sur la terre » : ce mot, dans lequel se condensait le premier message barthien, accentuait exclusivement la distance entre Dieu et l'homme. Depuis lors, Barth s'est aperçu, « en regardant Jésus-Christ », que la divinité de Dieu même, loin d'exclure son *humanité,* l'englobe au contraire » (p. 26). Et l'on s'efforce de mesurer ici les conséquences étendues qu'entraîne cette thèse de « l'humanité de Dieu — Emmanuel! — vers laquelle nous avons été dirigés à partir du centre christologique » (p. 31). Voici l'une d'entre elles : « Cette distinction accordée à l'homme par le fait de l'humanité de Dieu s'étend à tout ce qu'il a reçu de son Créateur, en fait de capacités et de moyens. Or ces dons — son *humanité* — n'ont pas été annulés par la chute, même pas diminués dans leur excellence! » (p. 33). Redécouverte des valeurs humaines qui paraîtra bien étrange après les condamnations implacables du commentaire aux Romains. Mais Barth aperçoit-il *toutes* les conséquences de cette position nouvelle? Le moins qu'on ait à dire c'est qu'elle menace sérieusement les négations barthiennes de la théologie naturelle et de l'*analogia entis.*

L. Malevez, S. J.

Antwort. Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth am 10. Mai 1956. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1956, 24 × 17 cm., xii-964 p. Prix : 48,70 frs suisses.

A l'auteur de la monumentale *Dogmatik,* ses amis ont pensé qu'ils devaient offrir, en hommage pour ses 70 ans, un monumental volume de Mélanges : quelque 75 contributions. Elles ont été distribuées sous trois chefs principaux : *In opus ipsum* : confrontations plus ou moins directes avec la thèse, les problèmes, et la forme aussi, de la *Dogmatik;* dans ce premier groupe, deux noms de théologiens catholiques : H. U. von Balthasar : *Christlicher Universalismus,* et G. Söhngen, *Analogia entis in analogia fidei*; signalons, de W. Kreck, *Analogia fidei oder Analogia entis* (pp. 272-286), où l'auteur soumet à la critique, du point de vue de la pensée réformée, l'ouvrage de von Balthasar, *K. Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie,* ouvrage dont il fait d'ailleurs le plus grand cas. La seconde partie : *Opuscula varii argumenti,* véritables mélanges, réunit des études fort disparates, depuis l'oecuménisme et la catéchèse jusqu'à la place de Mozart dans la musique pianistique et la technique moderne du son au service de la Parole de Dieu : cependant, cette diversité n'est pas étrangère à la personnalité du jubilaire; Barth est un fervent de Mozart, et d'une manière générale, toutes ces contributions si diverses sont une « réponse » (d'où le titre général de l'ouvrage) à des questions suscitées chez le lecteur par le texte de la *Dogmatik.* Troisième partie : *In vitam et actionem,* où l'on trouvera des témoignages d'un caractère plus personnel sur le théologien de Bâle, témoignages donnés par des amis et des étudiants, et qui traduisent leur admiration et leur

reconnaissance; on appréciera, surtout, de H. E. Tödt, *Karl Barth als Lehrer seiner Studenten,* où l'on apprendra qu'à son enseignement oral proprement dit et à la direction d'un séminaire, Barth ajoute encore deux colloques anglais et français, pour un nombre de participants sévèrement limité. En fin d'ouvrage, une précieuse bibliographie des *Opera omnia,* jusqu'à la fin de 1955, dressée par les soins de Charlotte von Kirschbaum. L'ensemble ne révèle pas l'étendue de l'influence exercée par la pensée de Barth : par exemple, les contributions néerlandaise et anglo-saxonne font curieusement défaut. Mais du moins la grande diversité des problèmes posés par Barth à la conscience protestante, problèmes exégétiques, oecuméniques, politiques et culturels, est bien évoquée.

L. Malevez, S. J.

J. de Senarclens, W. A. Visser't Hooft et J. Courvoisier. — *Remède de cheval.* Textes publiés à l'occasion du 70e anniversaire de Karl Barth. Coll. Les Cahiers du Renouveau, XIII, mai 1956. Genève, Labor et Fides, 1956, 19 × 13 cm., 88 p. Prix : 3,80 frs.

Nous avons rendu compte d'*Antwort,* mélanges offerts à Karl Barth. Ces trois textes en sont extraits. Trois pages de W. A. Visser't Hooft : *K. Barth et le mouvement oecuménique*; de M. Courvoisier, une intéressante étude sur *Zwingli, ancêtre de K. Barth*; et surtout de J. de Senarclens, *La concentration christologique,* par quoi l'on désigne le christocentrisme barthien, que l'on expose ici, avec clarté, selon ce qu'il a de propre (prise de position critique; acte de gratitude et d'obéissance; discipline de pensée), et par suite aussi selon ce qui le distingue du christocentrisme catholique, auquel on reproche — plus gratuitement qu'on ne pense — ses impuretés et ses concessions « aux prétentions humaines » (entre autres par la doctrine de la théologie naturelle, même comprise à la manière de von Balthasar). Le titre général du cahier : « Remède de cheval » est justifié, vaille que vaille, dans une préface de M. F. Ryser. Mais on aurait dû remarquer que ce « remède » barthien perd un peu de la vigueur qu'on lui prête, après les concessions faites récemment par Barth à ce qu'il appelle « l'humanité de Dieu ».

L. Malevez, S. J.

E. Riverso. — *La teologia esistenzialistica di Karl Barth.* Analisi, interpretazione e discussione del sistema. Naples, Istituto editoriale del Mezzogiorno, 1955, 24 × 17 cm., 426 p. Prix : 3.000 lires.

Jusqu'à présent, le public intellectuel italien n'était guère introduit à la pensée théologique de K. Barth. Le voilà aujourd'hui bien informé, par un ouvrage spécialement écrit à son intention et qui est le fruit d'une lecture directe des textes et notamment de la *Dogmatik.* Les titres des chapitres suffisent à montrer qu'aucun aspect important de la théologie barthienne n'a échappé à l'auteur; la théologie dogmatique selon Barth; le problème de Dieu, le Dieu de la révélation; la Révélation objective, Jésus-Christ; l'Ecriture comme témoignage écrit de la révélation; le sujet de la révélation; la foi; l'anthropologie barthienne; la rédemption et la justification; l'ecclésiologie; la morale. On pourra reprocher à l'auteur d'avoir quelquefois groupé la matière de ces chapitres selon des rubriques inspirées par les manuels de théologie catholique et assez étrangères aux démarches de la pensée barthienne (c'est du moins le cas des chap. 16 et 17 sur le Christ rédempteur et l'ecclésiologie), mais cet excès de systématisation est corrigé dans un dernier chapitre où l'auteur s'efforce de retracer l'évolution historique de la théologie de Barth; après avoir passé du libéralisme au radicalisme de l'opposition entre Dieu et l'homme, Barth, dans une seconde période, constate l'insuffisance du langage dialectique et cherche à constituer une doctrine de l'*analogia fidei,* à l'exclusion de l'*analogia entis.* Mais cette tentative échoue, du moins partiellement, et c'est sur cette déclaration que l'auteur conclut son substantiel et solide ouvrage.

L. Malevez, S. J.

A. Walkenbach. — *Der Glaube bei Karl Barth* dargestellt im Lichte

seiner kirchlichen Dogmatik. Limburg, Lahn-Verlag, 1955, 26 × 18 cm., 96 p. Prix : 12 marks.

Dans sa *Dogmatik*, K. Barth n'offre pas l'équivalent d'un traité de la foi, mais le thème en est si fréquent sous sa plume qu'il est possible, en recueillant les traits dispersés, d'en constituer un ensemble et d'y trouver une doctrine. De cette doctrine, l'auteur du présent ouvrage a institué la confrontation avec la théologie catholique de la foi, telle qu'elle s'énonce dans les documents du Magistère et dans les œuvres de saint Thomas. Méthode comparative toujours délicate, mais bien appliquée dans le cas d'espèce : ce travail aidera certainement le lecteur catholique dans l'intelligence de la théologie barthienne de la foi, particulièrement difficile. De la doctrine catholique à la doctrine de Barth, l'auteur constate un quadruple glissement : logique, psychologique, métaphysique et transcendantal ; tous les quatre ont un trait commun : Barth souligne, dans l'événement de la foi, la part de Dieu, au détriment de celle de l'homme. Glissement métaphysique, par exemple : la foi qui justifie (*fides quae iustificat*) est bien, pour Barth comme pour la théologie catholique, une activité des facultés humaines ; mais sa valeur de justification (*fides qua iustificat*), elle ne la doit aucunement à notre action même simplement coopérante, elle ne la tient que de son objet, la Parole de Dieu ; ou bien encore, et en d'autres termes, la foi justifiante en tant que telle n'est pas à ranger sous la catégorie d'action, mais sous celle de relation ; elle consiste en un pur « in relatione esse » établi par la grâce de Dieu, en un « se laisser faire » par l'événement de la révélation. D'une manière générale, dans l'optique barthienne, le sujet n'apporte à la Parole qu'un « espace vide » dans lequel cette Parole retentit à son gré. Le travail, déjà ancien, de l'auteur (il semble avoir été terminé en 1949) n'a guère utilisé que les trois premiers volumes de la *Dogmatik* ; et sans doute, il souligne très heureusement les modifications apportées par Barth, dans cette partie de son grand ouvrage, aux conceptions qui avaient été les siennes à l'époque du « Römerbrief » ; mais les volumes suivants de la *Dogmatik* et certaines déclarations récentes de Barth sur « l'humanité de Dieu » ont révélé, chez leur auteur, une sorte de retour à des valeurs humaines, et cela donne à penser que sa théologie de la foi en devrait être revisée.

L. Malevez, S. J.

S. Kierkegaard. — *Discours chrétiens.* 1. *Les soucis des païens.* 2. *Sentiments dans la lutte des souffrances.* 3. *Les pensées qui blessent... pour édifier.* 4. *Discours pour la communion.* Coll. Civilisation et christianisme. Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1952, 21 × 14 cm., 272 p. Prix : 82,50 frs belges.

« Les soucis des païens », ce sont toutes les inquiétudes que n'ont ni le lis ni l'oiseau des champs, nos maîtres proposés par l'évangile : soucis de pauvreté et d'abondance, d'insignifiance et de grandeur, de témérité qui oublie le besoin de la grâce, du tourment que l'on s'inflige en vue du lendemain, de l'irrésolution et de la désolation qui résultent du manque d'obéissance. « Les sentiments dans la lutte des souffrances », c'est « la joie de penser que » la souffrance n'a qu'un temps, « la joie de penser qu'» elle conduit à l'espoir, à la force de Dieu, à l'éternité, qu'elle permet de gagner le tout et d'enrichir les autres, que finalement l'adversité, c'est le vrai succès. « Les pensées qui attaquent dans le dos pour édifier », c'est de secouer la fausse sécurité du temple ; c'est de se défier de ses privilèges de chrétien, si l'on n'est pas prêt à « tout quitter » volontairement ; c'est de faire de mon amour de Dieu une question plutôt qu'un repos ; c'est de penser au risque du jugement plus qu'à la preuve de l'immortalité, à la réalité de ma foi plus qu'à l'annonce apaisante du salut, au privilège des outrages réels plus qu'à l'établissement honorable de la religion ici-bas, à la foi sérieuse plus qu'à la curiosité sur la foi. Enfin « les discours pour la communion du vendredi » ravivent le désir de la Cène, l'invitation à y venir, la découverte du Christ en personne à l'autel, le souvenir de notre trahison et de sa fidélité, de sa grandeur qui est de pardonner, la foi dans sa bénédiction. — Bien dénommés « chrétiens », ces discours placent chaque lecteur en plein dans « la lumière de l'éternité qu'il

porte en lui comme existant ici-bas » (Traducteur). Ce « sentiment d'éternité dès ici-bas » nous saisit au sein d'une prose au lyrisme insistant. Certes, le catholique ne souscrira pas à l'anti-intellectualisme de Kierkegaard, à ce refus de chercher la preuve : « Le christianisme n'a besoin d'aucune défense », ce serait « le trahir », « il attaque », et la foi est un risque pur : l'homme la reçoit en refusant de la discuter. Individualisme aussi, par le fait même : c'est de toi seul qu'il s'agit, de ton rapport direct avec Dieu, avec Christ, de « ta confession intérieure devant Dieu dans le secret ». Mais on ne reste pas insensible à ce sens de l'éternel vécu, à ce cœur religieux qui déclare : « Il n'est vraiment qu'un ami digne de pleine confiance dans les cieux et sur la terre, notre Seigneur Jésus-Christ ». R. Carpentier, S. J.

H. Roos, S. J. — *Kierkegaard et le catholicisme.* Coll. Philosophes contemporains, Textes et études, 7. Louvain, Nauwelaerts, 1955, 19 × 12 cm., 92 p. Prix : 48 frs.

Dom A. Renard nous présente ici la traduction française très claire d'une conférence du Père H. Roos, grand spécialiste de Kierkegaard, conférence donnée le 2 janvier 1952 à la Société Sören Kierkegaard de Copenhague. Elle traite de la question aujourd'hui fort discutée du catholicisme de K. Nombreux sont en effet les historiens qui s'efforcent de marquer les ressemblances entre le cheminement religieux du grand penseur danois et celui de Newman. Le P. Roos insiste sur le caractère essentiellement dialectique de la pensée de K. Si ce dernier a critiqué avec profondeur le luthéranisme et reproché à Luther même d'avoir fait d'un « correctif » nécessaire une « norme » de vie chrétienne, s'il a tenu sur le « principe des œuvres », l'*analogia entis* et l'autorité religieuse des propos qui s'accordent mal avec la tradition protestante, il faut par ailleurs reconnaître qu'il a défendu des conceptions sur la subjectivité de la foi et sur l'Eglise où le catholicisme ne peut se reconnaître. Le P. Roos qui, au long de son analyse, s'appuie avant tout sur les textes du *Journal,* pose justement à ce propos la question de savoir à quelles sources K. a puisé sa connaissance du catholicisme. Il nous donne en appendice la liste des ouvrages catholiques qui figuraient dans la bibliothèque de K. A. Thiry, S. J.

H. Van Oyen. — *Theologische Erkenntnislehre.* Versuch dogmatischer Prolegomena. Coll. Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, 8. Zurich, Zwingli-Verlag, 1955, 22 × 15 cm., 244 p. Prix : 14,50 frs.

Comment l'auteur, théologien protestant, entend-il les « Prolégomènes à la Dogmatique » ? Puisqu'il n'y a pas de chemin de l'homme à Dieu, puisqu'il n'y a, aux termes de l'Ecriture, qu'un chemin de Dieu à l'homme, dans la révélation de Jésus-Christ, les Prolégomènes à la foi seront, paradoxalement, intérieurs à cette foi même. Disons plus exactement : la foi est un événement intellectuel *sui generis* qui ne trouve aucun appui dans des certitudes humaines préalables ; point de science qui la précède et lui dicte des déterminations quelconques (p. 115). Mais d'autre part, le contenu de la foi est un présent divin déposé dans des catégories terrestres. Cette double circonstance fonde, pour le théologien, la possibilité et la nécessité de Prolégomènes : œuvre critique dans laquelle il cherchera tout ensemble à manifester le caractère exclusivement révélé de la confession chrétienne et à définir les concepts et symboles humains dont elle a besoin pour s'exprimer sans erreur. Ce programme est exécuté ici en trois chapitres majeurs : la révélation qui vient à nous dans le Christ ; le sujet humain qui la reçoit et qui en est transformé (l'homme nouveau dans le Christ) ; la communauté à laquelle elle donne naissance. Au total, c'est, en raccourci, la théologie dans son ensemble qu'on nous donne ici ; théologie où dominent, semble-t-il, les influences barthiennes. Chemin faisant, l'auteur rencontre l'interprétation bultmannienne du christianisme, contre laquelle il prend nettement parti. Bien des pages excellentes, bien des aperçus immédiatement inspirés par une connaissance profonde et fervente de l'Ecriture, et — mérite trop rare dans les

productions de langue allemande — proposés en un langage clair et direct, et qui surmonte avec aisance toutes les difficultés du sujet. Mais on refusera plusieurs jugements de l'auteur et notamment l'opposition qu'il institue entre Augustin et les théologiens scolastiques dans leur conception respective de la *sacra doctrina* (pp. 74-77) ; plus encore, on regrettera l'ignorance à peu près totale des ouvrages catholiques ; c'est peut-être cette ignorance qu'il faut rendre responsable d'une insuffisance notable dans la théologie, esquissée pp. 183-210, de l'homme nouveau dans le Christ : n'eût-il pas fallu y traiter autrement que par une simple prétérition la question de la justification intérieure du chrétien?

L. Malevez, S. J.

Chr. Senft. — *Wahrhaftigkeit und Wahrheit.* Die Theologie des 19. Jahrhunderts zwischen Orthodoxie und Aufklärung. Coll. Beiträge zur Historischen Theologie, 22. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1956, 25 × 16 cm., VII-171 p. Prix : 17,50 marks.

On connaît la rigueur des condamnations portées par les théologiens de la mouvance barthienne, et d'abord par Barth lui-même, contre la théologie libérale. Le présent ouvrage est une protestation contre une injustice commise, et une réhabilitation des théologiens libéraux, ou tout au moins de leurs intentions. L'auteur a choisi quatre d'entre eux : Schleiermacher, Baur, Hofmann, Ritschl, étudiés non pas collectivement ni à partir d'une vague définition générale du libéralisme, mais successivement et chacun dans ses œuvres propres. Mais cette méthode, d'ailleurs la seule valable, aboutit à une révision du procès à peu près identique pour chacun d'eux. Nul abandon, chez eux, de la foi à une révélation positive ; et l'on s'est mépris gravement en voyant dans leur entreprise, une mise en question de la théologie chrétienne, ou même un accommodement de cette théologie à la pensée de leur temps. Sans doute, ils se sont opposés à la conception de la révélation et de la foi qui faisait loi dans la théologie du XVIII[e] siècle ; mais ce qu'ils dénonçaient en celle-ci, c'étaient ses insuffisances au regard d'une révélation accomplie dans l'histoire : certitude de foi prétendument fondée sur de purs syllogismes dogmatiques, objectivité abstraite des propositions à croire, absence d'un sens quelconque de critique historique. Pour parer aux défauts de la foi syllogistique, Schleiermacher, par exemple, introduira le concept d'expérience (*Erfahrung*) et dira de la connaissance chrétienne qu'elle n'existe pas en dehors d'une relation personnelle avec Dieu ; et Ritschl montrera contre l'abstraction de l'objectivisme orthodoxe, que les énoncés théologiques n'expriment pas une réalité abstraite, mais des relations vivantes. Certes, il faut reconnaître que, dans leur traduction de la vérité chrétienne, ces théologiens libéraux ont fait appel, sans assez de critique, aux catégories anthropologiques du romantisme et de l'idéalisme ; mais ce n'était là qu'utilisation maladroite, au service d'une vérité révélée qu'ils continuaient à tenir pour normative, des concepts que leur fournissaient les philosophies de leur temps ; il est tout à fait injuste d'y voir une réduction du donné chrétien aux vérités philosophiques et religieuses inscrites dans l'homme naturel. En somme, ils voulurent libérer les sciences bibliques d'un dogmatisme étroit et faire vraiment parler l'Ecriture, inspirés par cette conviction tout à fait exacte que la théologie chrétienne ne pouvait être qu'une œuvre de pensée « à l'intérieur de l'espace historique ». Cette image du libéralisme diffère sensiblement, on en conviendra, de celle qui nous était devenue familière. Mais l'auteur n'en a-t-il pas faussé certains traits? N'a-t-il pas réduit à l'excès l'immanentisme libéral? On sait que l'opposition de Bultmann à la théologie libérale n'a pas été moindre que celle de Barth ; mais c'était au libéralisme, tel qu'on se le représentait communément, et non pas nécessairement tel que Bultmann le croyait avoir existé en fait. Or, M. Senft a été élève de Bultmann, et l'on pourrait bien se trouver ici en présence d'une révision du procès inspirée par le maître. Nous lisons p. 170 : Dieu atteint l'homme dans sa réalité historique et se donne à connaître à lui de telle manière qu'il l'introduit par là en même temps dans la connaissance de soi ; aussi les doctrines bibliques ne constituent-elles pas une vérité abstraite et objective, mais une vérité relative à l'existence humaine. Ce sont là des conceptions et des expressions typiquement

bultmanniennes. Quand donc on ajoute que le libéralisme a reconnu ce caractère (existential) de la révélation et que, partant, il vérifie les conditions d'une science théologique authentique, il se pourrait bien qu'on le déforme quelque peu, en le regardant ainsi à travers des conceptions qui n'ont pas été les siennes. Doute que seule une discussion serrée de l'argumentation de l'auteur réussirait à trancher. L. Malevez, S. J.

P. Althaus. — *Die letzten Dinge.* Lehrbuch der Eschatologie. 6e édit., Gutersloh, Bertelsmann, 1956, 23 × 15 cm., xvi-370 p. Prix : 12,20 marks.

Cette sixième édition reproduit, sans aucun changement, la précédente (1949), dont il a été rendu compte *N.R.Th.*, 1951, p. 1102. Mais cette haute fréquence des éditions suffit à nous prouver l'estime dans laquelle l'ouvrage est tenu dans la théologie protestante. Dans sa Préface à la sixième édition, l'auteur renvoie à ses propres *Retraktationen zur Eschatologie,* dans *Theologische Literaturzeitung,* 1950, pp. 253 suiv., où l'on trouvera, sur les réalités dernières, des compléments qu'il n'a pu introduire dans ce volume. L. Malevez, S. J.

PHILOSOPHIE

L. De Raeymaeker. — *Introduction à la philosophie.* Coll. Cours publiés par l'Institut supérieur de philosophie. 4e édit., Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1956, 23 × 16 cm., 292 p. Prix : 1.010 frs français.

La philosophie est considérée successivement comme une *discipline scientifique,* dont on s'attache à définir le domaine et à reconnaître les différents secteurs, comme un *courant séculaire de pensée* dont on parcourt rapidement l'histoire (pp. 76 à 168), enfin, comme une *œuvre collective,* dont on indique l'organisation actuelle. L'auteur s'est efforcé, dans l'introduction à la *problématique,* de souligner la portée des problèmes, en les faisant surgir de la vie et en déroulant les questions au rythme de la réalité. Il estime qu'il n'est pas impossible et qu'il est même indispensable de prendre, pour commencer, une vue panoramique des problèmes en en soulignant la multitude et la diversité. Le fil de l'évolution historique pourra ainsi se dérouler sans qu'il faille définir les termes ou reprendre les explications les plus élémentaires. Le débutant doit se rendre compte de l'inspiration fondamentale des systèmes classiques et saisir l'orientation générale des courants qui se dessinent au cours de l'histoire. Enfin, *dès le début,* il faut se convaincre que notre philosophie est, de nos jours, *plus que jamais,* le produit de la *collaboration* effective d'un grand nombre de travailleurs. Il faut donc se mettre et se tenir « au courant » du « mouvement » philosophique en se familiarisant avec les rouages essentiels de la « vie » philosophique. Cette quatrième édition tient spécialement compte du développement de cette « vie » *depuis la fin de la 2e guerre mondiale.* Dans la première section, après avoir examiné les rapports entre les *sciences* et la philosophie et entre la philosophie et la *théologie chrétienne,* on s'est efforcé de définir les problèmes de la *connaissance,* de l'*être,* de la *nature* et de la *vie,* des *valeurs.* Dans le coup d'œil historique, soulignons le paragraphe consacré aux « *tendances actuelles* » (pp. 148-168) et les pages consacrées à l'antiquité chrétienne et au moyen âge occidental (pp. 87-115). *L'initiation à la vie philosophique* s'ouvre par *la première formation philosophique* soulevant ainsi la délicate question du choix d'une école et du rôle de celle-ci en précisant l'attitude de l'Eglise catholique et l'autorité de saint Thomas. Ces pages sont *très* importantes pour permettre au philosophe non-croyant de comprendre *le point de vue du philosophe catholique.* Quant au *travail philosophique,* l'auteur en expose l'organisation en deux temps. D'abord le groupement des philosophes en centres d'enseignement, académies, sociétés et congrès. Ensuite les écrits, livres et périodiques. Les pages 215-275 rassemblent *les renseignements bibliographiques les plus précieux* : introductions, biographies, en-

cyclopédies, dictionnaires, ouvrages d'histoire, éditions de textes, cours, revues et bibliographies courantes. Telle quelle, cette introduction apparaît plus actuelle et plus nécessaire encore que lors de sa première édition, il y a près de vingt ans, vu l'*extrême diversité* de la vie philosophique d'après-guerre et vu la *« cloison étanche »* qui existe encore, malgré les communications et les congrès, p. ex. entre la vie philosophique anglo-saxonne et la vie philosophique européenne. Aussi ne peut-on assez dire les services qu'elle rendra non seulement au débutant mais notamment par sa partie *documentaire,* à des chercheurs désintéressés et sans préjugés auxquels elle fera connaître le point de vue du philosophe catholique, trop souvent méconnu. J. Gilbert, S. J.

J. M. Bochenski. — *Formale Logik.* Coll. Orbis Academicus, III, 2. Fribourg-en-Br.-Munich, Karl Alber, 1956, 23 × 15 cm., XVI-640 p.

Histoire de la Logique formelle! Il s'agit de la Logique telle qu'elle est comprise par Aristote dans les *Premières Analytiques.* Le premier essai de pareille histoire semble remonter à Pierre Ramus (XVI^e^ s.) : construction assez fantaisiste qui prend son point de départ dans la *Logica Patrum.* Dans la période qui suit, du XVII^e^ au XIX^e^ siècle, l'ensemble des historiens de la Logique admettent l'importance négligeable de la logique formelle, la « nuit scientifique » de la scolastique, et la foi en un progrès linéaire des sciences. Toutes les constructions historiques se ressentent de ces préjugés. Il faudra attendre Kant et Prantl pour commencer à sortir de l'impasse. Le second surtout eut l'immense mérite de tenter une reconstruction historique de toute l'évolution de la Logique; mais sa persuasion intime que rien de neuf n'avait succédé à Aristote, l'entraîna à des jugements hâtifs et bien peu approfondis sur tous les siècles suivants. La valeur de son étude ne réside plus guère aujourd'hui que dans la collection de textes qu'il a rassemblés et rendus accessibles. Son influence hélas devait être acceptée sans aucun sens critique par la fin du XIX^e^ et le début du XX^e^ siècle. C'est alors que, la logique formelle connaissant un splendide renouveau surtout sous la forme de la logique mathématique, les études sur les logiques antique, médiévale et indienne, en connurent aussi une bienfaisante transformation.

Logique antique sous sa forme grecque, connaissant une extraordinaire expansion chez Aristote; logique scolastique, beaucoup trop peu connue encore; logique moderne sous sa forme mathématique; enfin aperçu rapide de la logique indienne : tel sera le plan de l'étude de M. Bochenski. Il s'agit donc de quatre formes d'expansion de la logique, chacune connaissant ses lois, ses problèmes, ses centres d'intérêt. Une unité certaine peut cependant y être reconnue, témoignant de l'unité de l'esprit : étude du problème de l'implication, antinomies sémantiques, logique modale... Reconnaîtra-t-on à travers les trois formes de la Logique occidentale une évolution progressive? L'historien, répond M. Bochenski, ne peut s'y hasarder : car chaque époque consacre sa supériorité dans l'analyse de certains problèmes. L'état fragmentaire de nos connaissances en bien des domaines rend d'ailleurs vaine toute prétention d'être complet. Ainsi la période arabe nous reste-t-elle quasi inconnue : notre connaissance de la scolastique se résume à celle de quelques fragments : les logiques antique et mathématique couvrent elles aussi des domaines trop vastes pour être embrassées dans leur totalité; enfin notre connaissance de la Logique indienne reste encore à l'état embryonnaire.

Il nous reste à donner quelques renseignements sur la présentation de l'ouvrage. Les textes y sont numérotés selon un système décimal combinant le numéro du paragraphe avec leur localisation à l'intérieur de ce paragraphe : ceci doit faciliter les renvois. Les expressions techniques employées sont rapidement définies. L'auteur a jugé bon par ailleurs de ne pas utiliser, dans la présentation des autres formes de logique, le symbolisme mathématique : il échappe ainsi au danger d'identifier des opérations distinctes et permet aussi l'accès de son ouvrage au non-technicien.

Est-il besoin de conclure que ce livre s'impose à tout spécialiste de la Logique et à l'historien de la philosophie? Il rendra aussi les plus grands services à quiconque veut pénétrer plus profondément la problématique et la structure intellectuelle d'une des époques étudiées. S. Decloux, S. J.

TEXTES PHILOSOPHIQUES

A. A. Luce et T. E. Jessop. — *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne.* Volume Seven. Coll. Bibliotheca Britannica Philosophica. Edimbourg, Nelson, 1955, 24 × 16 cm., VIII-390 p. Prix : 30 sh.

Dans les précédents volumes de cette édition critique et complète, dont nous avons à diverses reprises relevé les mérites, c'était un Berkeley philosophe, mathématicien ou économiste qui nous apparaissait, mais voici le prédicateur, le pasteur, l'essayiste, le voyageur, le colonisateur des Bermudes et l'éducateur. Les *Sermons* (pp. 1-139) couvrent une période de plus de quarante ans depuis les années de Trinity College jusqu'au terme de l'épiscopat. Les *journaux de voyage en Italie* occupent les pp. 229-333. Attirons l'attention sur les essais publiés dans *The Guardian* (1713) : The Future State, The Pineal Gland, Pleasures, The Sanctions of Religion, Public Schools and Universities, Minute Philosophers, Short-Sightedness, Happiness, The Christian Idea of God, Immortality, The Bond of Society (pp. 171-227) et sur *A Proposal for the better supplying of Churches in our foreign plantations and for converting the savage americans to christianity* (1725). La tâche des éditeurs a été assez ingrate vu l'état de certains manuscrits, leur nombre et leur variété. Les Editions Nelson and Sons n'ont rien épargné pour assurer à ces écrits la même présentation luxueuse qu'aux œuvres classiques de Berkeley. J. Gilbert, S. J.

Cabanis. — *Œuvres philosophiques.* Première et seconde parties. Texte établi et présenté par Cl. Lehec et J. Cazeneuve. Coll. Corpus général des philosophes français. Auteurs modernes, tome XLIV, 1. Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 25 × 16 cm., XL-634 et 584 p. Prix : 2.500 frs chaque partie.

Il ne s'agit pas d'une édition des œuvres complètes. On a omis les œuvres purement médicales, celles de caractère historique ou politique ou littéraire. La première partie comporte les œuvres philosophiques proprement dites et de philosophie médicale, formant un tout par elles-mêmes. Dans la seconde partie, on trouvera un certain nombre d'autres œuvres dont la destination n'est pas en soi philosophique mais qui présentent néanmoins un intérêt certain pour l'intelligence de la doctrine et de la physionomie intellectuelle de l'auteur. Le premier volume comprend les *Observations sur les Hôpitaux, Du degré de certitude de la médecine,* les *Rapports du Physique et du moral de l'homme.* Le second comprend *« Quelques principes et vues sur les secours publics », Coup d'œil sur les révolutions et sur la réforme de la médecine, Lettre sur les causes premières, Interventions au Conseil des cinq-cents* et quelques articles de revue, notamment la *Lettre sur la Perfectibilité de l'esprit humain.* Un Tableau de la *correspondance,* avec Biran par exemple. Enfin la *bibliographie* (pp. 541-562) portant sur les manuscrits, les œuvres imprimées, les Etudes et travaux sur Cabanis. Un Index des *noms* et un Index des *notions* achèvent la publication. Ce dernier s'avérait indispensable vu le caractère de l'œuvre. L'*Introduction* (V-XXXVIII) expose la biographie et la philosophie de Cabanis. Si son œuvre est presque tombée dans l'oubli, c'est surtout à cause des ostracismes prononcés contre elle par les maîtres de la Restauration, la condamnant comme matérialiste et athée. S'il admet l'existence d'un Dieu, c'est celle d'un Etre qui n'est ni transcendant ni créateur ; s'il fait l'âme immortelle, il ne la sépare cependant pas nettement de la matière ; enfin sa morale pourrait se passer du secours d'une religion révélée. Si l'on peut, en un sens, affirmer qu'il a toujours professé le matérialisme et l'athéisme, il faut donner à ces mots un sens très large. La matière est chez lui pénétrée d'énergie vitale, le corps est animé, le monde est habité par une volonté intelligente et providentielle. Et cela se révèle dans tous ses ouvrages. L'auteur n'a jamais cessé de vouloir réaliser une synthèse entre le

stoïcisme antique et l'empirisme du XVIII[e] siècle. Le dernier mot de sa pensée, c'est peut-être le naturalisme, mais sans écarter l'idée d'une Providence; c'est peut-être le matérialisme, mais avec une matière vivante pénétrée de spiritualité; c'est peut-être aussi l'athéisme, mais dans un monde qui, comme celui de Spinoza, est « plein de Dieu ». Les pages de M. Cazeneuve sont d'un grand intérêt pour compléter les manuels d'histoire de la philosophie moderne. L'entreprise gigantesque du *Corpus* se poursuit à bonne allure et la présentation en est parfaite. J. Gilbert, S. J.

A. Rosmini. — *Théorie de l'assentiment.* Trad., intr. et notes par M.-L. Roure. Coll. Problèmes et doctrines, XII. Paris-Lyon, Vitte, 1956, 23 × 14 cm., 210 p.

La *Logique* (1850-1852) appartient aux années où Rosmini entreprend une nouvelle systématisation de son œuvre et où il songe à rééditer ses publications, revues et corrigées à la lumière des progrès de sa pensée et aussi des controverses qu'il a soutenues. C'est le dernier état de sa pensée. L'étude des ébauches antérieures du Traité de Logique montre que Rosmini reliait constamment ce traité aux principes suprêmes de l'être et de la pensée ainsi qu'à la psychologie et aux sciences positives. C'est pourquoi la traductrice s'est efforcée d'exposer brièvement dans son *Introduction* l'essentiel de la philosophie rosminienne. « Cette pensée est restée étrangère à l'idée d'une formalisation de la Logique » (p. 26). « Non seulement la notion de l'être idéal ou de l'existence possible, objet d'intuition présupposé à l'activité intellectuelle dans toute son étendue commande tout le développement de la logique rosminienne, mais encore Rosmini propose une logique moins formelle que celle de la tradition scolastique et reproche même vivement à Aristote d'avoir fait porter son analyse uniquement sur la *forme* du discours ». Mais la pensée de Rosmini apparaît finalement comme moins opposée à Aristote qu'on aurait cru dès l'abord. Il admet le principe d'une logique pure, c'est-à-dire adéquatement formelle. Il refuse seulement d'y voir une logique complète et réelle. Il s'agirait plutôt d'un simple procès de tendance (p. 33). Rosmini rappelle d'ailleurs quel dommage pour la philosophie a représenté le déclin de la logique aristotélicienne dans les temps modernes. « Toute restauration philosophique devra commencer par une restauration de la science logique » (p. 38). Rosmini écarte la division, devenue classique dans la scolastique des deux siècles précédents, en *mineure* et *majeure*. La logique comprend, selon lui, trois parties principales : la théorie du critère du vrai et du faux dans l'activité judicative, — la théorie du raisonnement, — la théorie de l'assentiment. Mais Rosmini choisit d'inverser l'ordre dans son exposé afin que celui-ci aille du plus facile (l'assentiment) au plus difficile (critériologie). Le dessein le plus général est de dépasser la logique de la pensée commune — celle d'Aristote et de Bacon — pour intégrer la pensée dialectique ou critique — celle de Kant ou de Hegel — à la pensée absolue où toutes les antinomies soulevées par la pensée dialectique doivent trouver leur solution.

La théorie de l'assentiment représente un effort pour fonder l'*unité de l'acte humain,* qui doit être à la fois intuition de l'idée et perception du réel, activité pratique et valeur morale. Rosmini s'attache à montrer, au moyen de minutieuses analyses, comment l'assentiment au vrai réalise une sorte d'harmonie de toutes les puissances de l'âme et requiert leur concours conjoint. Sa doctrine a été discutée par G. Gentile et D. De Sarlo. La traductrice examine ces objections pour préciser la position de Rosmini. A l'arrière-plan de ces discussions, il y a le problème de l'*erreur,* longuement examiné. Enfin, l'on ne peut éviter de rapprocher la théorie rosminienne de l'assentiment et la théorie cartésienne du jugement, en raison du rôle que l'une et l'autre attribuent à la volonté. « En somme, les deux théories se ressemblent de très près et cela peut expliquer que Rosmini, qui critique souvent Descartes, ne propose jamais d'objection sur ce point » (p. 96). « Ce rapprochement ne fait que ressaisir chez l'un et chez l'autre le même courant de pensée, qu'on pourrait dire platonicienne et augustinienne, plus soucieuse peut-être, chez Rosmini, de fidélité à la tradition médiévale, spécialement thomiste, plus polémique, chez Descartes, à l'égard de l'aristotélisme, mais, dans l'un et l'autre cas, s'efforçant, par des voies distinctes, mais non diver-

gentes, de répondre aux doubles et solidaires exigences d'une raison centrée sur l'Infini et d'une volonté trouvant sa mesure et sa règle dans l'évidence objective » (p. 97). Le texte ainsi introduit se divise en quatre chapitres : Nature de l'assentiment, Des normes qui doivent diriger l'homme dans l'assentiment, De la raison de l'assentiment, Des causes pour lesquelles l'homme ne donne pas l'assentiment requis par la raison ou le donne sans elle et contre elle. Tel quel, cet ouvrage intéressera à la fois les historiens, les psychologues et les logiciens.

J. Gilbert, S. J.

M. Scheler. — *Gesammelte Werke.* 4e édit., Berne, Francke Verlag, 24 × 16 cm.

Band 2 : *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.* Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. 1954, 676 p. Prix : broché 23 frs ; relié 28 frs ; en souscription : 19,50 frs et 23,80 frs.

Band 3 : *Vom Umsturz der Werte.* Abhandlungen und Aufsätze. 1955, 450 p. Prix : broché 22 frs ; relié 26,50 frs.

Band 5 : *Vom Ewigen im Menschen.* 1954, 488 p. Prix : broché 21 frs ; relié 25,50 frs ; en souscription : 18,20 frs et 22,90 frs.

Ces trois livres forment respectivement les volumes 2, 3, 5, des Œuvres complètes éditées par Maria Scheler à la Francke Verlag. Ils reproduisent des œuvres déjà publiées entre les années 1916 et 1920 (première édition), mais en y apportant certaines corrections et en y ajoutant des registres alphabétiques qui en facilitent la consultation.

Le volumineux ouvrage sur le *Formalisme en Ethique* reprend deux longs articles du *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (1913 et 1916). Ceux-ci, à leur tour, sont le produit d'une série de cours universitaires. L'œuvre n'est pas à proprement parler une Ethique complète mais un effort pour en établir le fondement. La méthode en est phénoménologique à la manière husserlienne : analyse des « essences » perçues intuitivement dans leur apparaître. Le point de départ de la théorie schélérienne se situe dans une critique du formalisme kantien. Si Kant a raison de rejeter toute éthique des choses et toute éthique des fins, il a tort par contre d'identifier biens et valeurs et de rejeter dès lors toute éthique « objective ». Et sa conception d'un a priori purement subjectif le conduit — paradoxalement — à l'universalisation formelle de toute valeur selon la maxime bien connue : Agis en sorte que la maxime de ton action puisse devenir principe universel pour tout être doué de raison. Méconnaissance à la fois de l'aspect objectif et de l'aspect proprement individuel ! Inversement, l'objectivité des valeurs affirmée par Scheler, en opposition à l'idéalisme kantien, requiert leur réalisation « à travers une diversité d'individus-singuliers et d'individus-collectifs, et à travers une diversité de développements historiques concrets ». En d'autres termes, le dynamisme moral orienté vers le bien vise toujours en « bon-en-soi pour moi ». Dimension à la fois objective et subjective de l'idéal moral. Cette étude phénoménologique a le grand mérite de surmonter l'opposition sujet-objet léguée par l'idéalisme (idem dans sa conception de la personne). En tant qu'étude phénoménologique, elle n'atteint cependant pas encore le fondement, la portée définitive de l'agir humain, dont elle se contente de révéler la structure.

Le second volume (numéro 3 de la série) groupe un certain nombre d'études déjà réunies par Scheler sous le titre *Vom Umsturz der Werte,* et qui ont pour objet le renversement des valeurs morales et de la vision du monde dans l'époque bourgeoise capitaliste. Après une brève réhabilitation des vertus d'humilité et de respect, vient la fameuse étude sur le ressentiment dans l'élaboration de la morale. L'homme animé de ressentiment est celui qui, continuant à reconnaître les valeurs positives qu'il nie, ne les aperçoit plus cependant que « recouvertes » par les valeurs négatives qu'il leur substitue. Nietzsche avait étudié cette notion du ressentiment. Scheler se sépare de lui lorsqu'il faut en reconnaître le rôle de fondement dans la morale chrétienne et la morale bourgeoise.

Pour Scheler, l'amour fraternel prêché par le christianisme ne prend pas sa source dans la haine de l'individu ; il ne s'explique pas par un principe biologique, politique ou social ; il est au contraire dirigé vers le centre spirituel de la personne humaine appelée au royaume de Dieu : la « révolution » de Jésus ne s'accomplit ni politiquement ni économiquement. Le nouvel humanitarisme bourgeois au contraire a sa source dans le ressentiment. C'est ce dernier aussi qui explique les autres glissements de valeur de l'éthique moderne. Le volume contient ensuite une étude consacrée au phénomène du tragique, une autre consacrée à l'idée de l'homme... Il se termine par une étude de la mentalité bourgeoise et capitaliste.

C'est enfin, dans le dernier volume, une étude de la dimension éternelle de l'homme — philosophie et religion — qui nous est offerte. On connaît l'essentiel de la théodicée schélérienne. Sa découverte de Dieu, apparentée à la démarche augustinienne, repose sur un contact « immédiat » de l'âme avec Dieu, une « expérience essentielle (Wesenserfahrung) du divin ». Nous ne pouvons nous attarder à en examiner le bien-fondé ni à en instituer la critique. Quant aux rapports de la religion et de la philosophie, Scheler se prononce à la fois contre l'identité pure et simple et contre un dualisme parfait, en faveur d'une théorie de la « conformité ». Sa phénoménologie de la religion comprend une ontique essentielle du divin, une étude des formes de révélation, et une étude de l'acte religieux, qu'il découvre essentiel à la structure de l'être humain et donc nécessairement posé par toute personne humaine. S. Decloux, S. J.

M. Scheler. — *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique.* Coll. Bibliothèque de philosophie. Paris, Gallimard, 1955, 23 × 14 cm., 640 p. Prix : 1.700 frs.

Maurice de Gandillac nous offre, dans la Bibliothèque de philosophie, une nouvelle traduction d'un ouvrage allemand contemporain devenu classique en philosophie. Traduction difficile — on nous en avertit —, et qui s'efforce d'épouser le mouvement de la pensée allemande. Il en résulte un style condensé, des néologismes parfois audacieux, des mots composés à la manière germanique. Si la lecture n'en est pas rendue plus attrayante, le contact avec la réflexion schélérienne en est par contre plus direct. Le mérite du traducteur n'est pas mince de s'être engagé dans un travail aussi soucieux de fidélité. Les rares coupures et l'introduction de quelques nouveaux titres ont été soumis à l'accord de M^me^ Scheler. On connaît l'essentiel du « Formalisme en éthique » — l'accès en est d'ailleurs dès aujourd'hui facilité au lecteur français. Le point de départ en est dans la critique du préjugé « formaliste » de l'éthique kantienne. En face d'elle l'auteur affirme l'existence « objective » (« matériale ») des valeurs offertes au sujet moral. Fondement phénoménologique, qui devait précéder une éthique complète jamais parue. S. Decloux, S. J.

K. Jaspers. — *Bilan et perspectives.* Coll. Textes et études philosophiques. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 19 × 12 cm., 262 p. Prix : 90 frs belges.

Voici la traduction de *Rechenschaft und Ausblick* (1951), recueil de conférences et articles très précieux au lecteur qui a déjà une certaine connaissance de la philosophie de Jaspers p. ex. par l'*Introduction à la philosophie*, la *Foi philosophique, Origine et sens de l'histoire,* tous trois parus en traduction chez Plon. Avaient déjà paru en français de cet ensemble de textes *L'esprit européen, Conditions et possibilités d'un nouvel humanisme* et *Le mal radical chez Kant* traduits par J. Hersch. Voici les inédits traduits par H. Naef : *La philosophie et la science* (1948), *La liberté en péril et ses chances de salut* (1950), *La menace atomique* (1950), *Le prophète Ezéchiel* (1947), *Solon* (1948), *Humanité de Goethe* (1949). Nous recommandons spécialement : *Sur le chemin de la philosophie* (1951), *A propos de ma philosophie* (1941) et *Kierkegaard* (1951). On devine au seul énoncé de ces titres la richesse d'information que ce recueil réserve sur la personnalité de Jaspers qui commence à être familière au public d'expression française grâce à l'inlassable labeur des deux traductrices dont les efforts sont conjugués ici. J. Gilbert, S. J.

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

M. C. Smit. — *Het goddelijk geheim in de geschiedenis.* Kampen, Kok, 1955, 24 × 17 cm., 34 p. Prix : 1,25 flor.

Discours inaugural prononcé au début de l'année académique 1955-1956 à l'université libre d'Amsterdam. Le sujet intéresse aussi bien la théologie que l'histoire. C'est un essai de déterminer comment il faut entendre la façon dont la main de Dieu conduit l'univers dans son devenir. Bien entendu, la conception immédiatiste du « Deus ex machina » appliquée à tous les événements cosmiques par les civilisations primitives est dépassée. Cependant une conception radicalement auto-suffisante et existentialiste du devenir historique ne satisfait pas davantage. Elle conduit à ce que Mircea Eliade a appelé « Le mythe de l'éternel retour » et ne peut provoquer qu'un sentiment de « terreur ». L'auteur rejette aussi comme insuffisante la distinction classique entre l'action immédiate de la Providence et son action médiate, cette dernière ne tenant pas assez compte de la proximité de Dieu dans le créé. Il insiste tout particulièrement sur la place de l'Incarnation dans l'histoire, sur l'intégration du problème de la souffrance dans celui du sens de l'histoire, sur la distinction entre connaissance de science et connaissance de foi. Afin de sauver le principe de la liberté d'autodétermination, il va jusqu'à l'extrême opposé en affirmant que, même en supposant posés tous les facteurs qui en fait ont déclenché la guerre mondiale, celle-ci aurait pu ne pas avoir lieu. Cette contingence radicale et systématique de tous les éléments du devenir universel, même considérés dans la totalité de leurs relations et de leurs données prérequises, nous semble bien « terrible ». L'histoire entière s'y trouve placée en porte-à-faux. Elle ne repose plus en dernière analyse que sur le caprice d'une infinité de positions imprévisibles. Et le fait qu'on les rattache à une présence intime de Dieu dans l'histoire ne la rend pas plus rassurante. Mieux vaut encore la bonne vieille doctrine de la providence médiate et de la justice immanente. Quant au devenir historique dans sa totalité, il ne peut être raccroché à Dieu, dans notre humanité élevée et rachetée, que par la réalité du Corps mystique. R. Mols, S. J.

B. Widmer. — *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen.* Coll. Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, Band 52. Bâle-Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn, 1955, 24 × 16 cm., VIII-286 p. Prix : 12 frs s.

Parler de la philosophie de l'histoire d'un auteur mystique pourrait sembler une gageure. Il n'en est rien, dans le cas de Hildegarde de Bingen, la célèbre abbesse bénédictine du XII^e^ siècle, vénérée à son époque à l'égal des plus hautes têtes couronnées. Bien entendu, cette philosophie de l'histoire, plus encore que celle de saint Augustin, est une théologie. Une théologie toute pénétrée de symbolisme parfois étrange (il y a seize constellations principales, parce qu'elles symbolisent les seize docteurs principaux chargés d'enseigner les dix commandements au cours des six âges du monde). Une théologie souvent teintée d'apocalypse. Mais il est impossible de dénier à l'œuvre de la voyante de Bingen le mérite de la grandeur. Cette « Weltanschauung », qui englobe tout le devenir cosmique de l'univers, l'auteur en retrace les lignes maîtresses et en analyse les composantes avec une remarquable précision. Rejetant comme au moins partiellement inauthentiques la correspondance de la sainte, sa « lingua ignota » (un ouvrage vraiment curieux) et ses œuvres scientifiques et médicales, l'auteur se base sur l'étude des trois œuvres théologiques principales : « Scivias », « Liber Vitae Meritorum » et « Liber Divinorum Operum ». Après un chapitre descriptif sur Hildegarde et ses écrits, l'ouvrage expose en détail son système cosmique et historique et son attitude devant les problèmes de son époque. Pour elle, comme pour tout chrétien, le Christ est au centre des temps. Il domine une époque culminante dont font partie également les prophètes, les apôtres et les docteurs de l'Eglise. Avant cela, le monde a connu un « temps viril » de pro-

grès dans la préparation de l'Incarnation. Mais, depuis l'avènement du « secularis iudex » qu'elle appelle aussi le « tyran », le monde connaît une époque de décadence, d'apostasie, un « temps féminin » qui prépare le deuxième avènement du Christ. Cette fresque historique est dépeinte en couleurs très vives, avec un recours très fréquent au symbolisme. Ainsi le devenir du monde est comparé à une ville aux remparts quadrangulaires, aux angles desquels se trouvent les grands personnages de l'histoire : Adam au sud, Abel et Noé à l'est, Abraham et Moïse au nord, le Christ à l'ouest. Les temps à venir sont, eux aussi, dépeints symboliquement : il y aura l'époque du chien de feu, celle du lion jaune, du cheval clair, du cochon noir et du loup gris. Bref, une synthèse originale où les éléments visionnaires se mêlent inextricablement aux historiques.

R. Mols, S. J.

La philosophie de l'histoire de la philosophie. Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, Vrin, 1956, 25 × 16 cm., 208 p.

Ce recueil est le premier d'une série de « symposiums » publiés dans l'*Archivio di Filosofia* par l'*Istituto di studi filosofici* dont le siège est à l'université de Rome. Certains de ces symposiums concernant la recherche philosophique paraîtront traduits en français chez Vrin en vue de faciliter les relations internationales dans le domaine de la philosophie, de la phénoménologie et de l'histoire de la pensée. E. Castelli et A. Dempf apportent deux contributions sur le thème *La philosophie de l'histoire de la philosophie,* W. de Reyna sur *Mythe, histoire et mystère,* M. Guéroult sur *Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie,* H. Gouhier sur *Vision rétrospective et intention historique,* Del Noce sur *Les problèmes de la périodisation historique* (Le début de la « philosophie moderne »), Garin sur *les origines de la scolastique,* Gigon sur l'*histoire de la philosophie chez Aristote,* De Corte sur *Aristotélisme et christianisme.* Valori publie des *Inédits husserliens sur la théologie de l'histoire,* Lombardi *Après l'historicisme.* Le nom des collaborateurs suffit à dire l'intérêt de cette rencontre intellectuelle sur un thème aussi disputé. On ne peut que souhaiter la poursuite de cette initiative.

J. Gilbert, S. J.

F. Battaglia. — *La valeur dans l'histoire.* Coll. Philosophes italiens. Paris, Aubier, 1955, 19 × 12 cm., 208 p. Prix : 525 frs.

Le problème du sens de l'histoire a été, grâce à Croce et à Gentile, et suivant une tradition inaugurée par Vico, au centre de la spéculation italienne contemporaine; Battaglia, comme les penseurs les plus marquants de l'Italie, est parti de ce débat pour en tirer les conclusions logiques ou, mieux, pour le laisser aller à son terme. Ce n'est pas une théorie que l'auteur substitue à la leur, c'est leur logique interne, telle qu'elle résulte en même temps de leurs éléments positifs, de leurs difficultés avouées et de leurs échecs reconnus. Le thème unificateur de l'œuvre de Battaglia est celui de la valeur. L'acte humain implique la dualité de l'être et de la valeur et la conscience irréductible de cette dualité essentielle. L'histoire ne peut avoir que par la valeur une signification qui la transcende et la conscience personnelle et morale qui se réalise dans l'histoire, en lui donnant sa consistance et son sens, ne peut se comprendre et se justifier que si elle se réfère à un centre d'où rayonnent toutes les valeurs et qui est Dieu ou la Valeur Suprême. « L'histoire en définitive n'est rien d'autre que l'éducation du genre humain, poursuivie par Dieu lui-même, au sentiment de l'humanité parfaite » (p. 206). Nous attirons l'attention sur le ch. I. *Préliminaires au problème de l'histoire.* Les ch. II et III sont consacrés au *« concept de l'histoire »* d'après Croce et Gentile. Le ch. IV s'intitule avec prudence *« vers une conclusion sur la valeur de l'histoire ».*

Rappelons que, dans *Ma perspective philosophique* (1950), Battaglia s'est expliqué sur sa dépendance antérieure vis-à-vis de Gentile et sur l'échec fatal de l'immanence, telle que Gentile la concevait, à rendre compte de l'irrationnel, erreur, souffrance et faute, que signalent toutes les analyses de l'expérience humaine la moins discutable et qui ne trouvent aucune place dans certain idéalisme. C'est par là que l'instance religieuse s'introduit à l'intérieur même du

concept de l'esprit. « La religion est la solution dernière que la philosophie nous offre sur le problème de la vie ». Félicitons la collection « *Philosophes Italiens* » de nous avoir fait connaître des maîtres tels Guzzo, Sciacca, Stefanini, Carabellese et Battaglia.

J. Gilbert, S. J.

VARIA

A.-M. Cocagnac, O.P. — *Le jugement dernier dans l'art.* Coll. Sous le ciel. Paris, Edit. du Cerf, 1955, 29 × 22 cm., 116 p., nombreuses reprod.

Ce volume qui ouvre une nouvelle collection des éditions du Cerf intitulée « Sous le ciel » en fait bien augurer. Sous une présentation soignée, le directeur d'*Art sacré* y commente avec la double autorité du théologien et de l'artiste quelques-uns des plus beaux témoignages de l'art. On sait toute la fortune que le thème du Jugement dernier a connue dans l'art chrétien. Après une introduction générale et la citation des grands passages bibliques dont l'intelligence est utile à son propos, l'auteur interroge la sculpture médiévale. Il rappelle comment les scènes du Jugement entrent dans la signification symbolique de la situation des églises et comment elles atteignent à cette époque une grandeur dans l'objectivité et dans l'équilibre qu'elles perdront trop tôt. Conques, Autun, Amiens, Bourges, Reims sont les témoins auxquels il renvoie de préférence. La peinture du Nord, dont l'étude vient à la suite, est riche en « jugements derniers » ; elle est dominée par le polyptique que Roger de la Pasture peignit à Beaune vers 1450. L'école de Cologne apporte aussi son tribut, mais d'une moindre richesse. La Flandre et la Hollande de leur côté présentent un Thierry Bouts et un Jérôme Bosch. Quant à l'Italie, elle permet de suivre le même thème depuis les scènes strictement compartimentées de Torcello jusqu'à l'œuvre grandiose de Tintoret, en passant par Giotto encore proche de Byzance, Orcagna qui rompt avec la tradition orientale, l'Angelico et son pur chef-d'œuvre de Fiesole, Signorelli et évidemment Michel-Ange. Ainsi l'on voit la vision théologique des Byzantins s'adoucir avec l'Angelico « pour se perdre dans un humanisme de plus en plus clos sur lui-même ». L'auteur arrête sa recherche avec les prodiges de Tintoret. Il achève, dit-il, la grande tradition. Mot qui exclut Rubens.

A. Thiry, S. J.

M. Florisoone. — *Esthétique et Mystique d'après sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix.* Coll. La vigne du Carmel. Paris, Edit. du Seuil, 1956, 16 × 13 cm., 204 p. Prix : 480 frs.

« Fondateurs de monastères, bâtisseurs de couvents, guides spirituels de tant d'âmes par eux rassemblées, et conseillers pratiques de communautés en formation, sainte Thérèse de Jésus et saint Jean de la Croix ont nécessairement eu à traiter de questions d'architecture et à discuter de décoration de sanctuaires. Il n'est donc pas étonnant que l'on découvre dans leurs actes comme dans leurs écrits mieux que des allusions à ces sujets mais des préceptes déterminés. Cependant est-il possible et même légitime, de tirer de ces notations d'occasion et de nécessité, une théorie artistique qui soit cohérente et générale, et aussi qui ne soit pas négative? » A cette question qu'il se pose à lui-même, l'auteur, conservateur au musée du Louvre, répond par une œuvre attentive et très documentée qui n'éveillera pas seulement l'intérêt des artistes, mais aussi celui des spirituels au sens le plus large. Il montre, en effet, que durant toute la vie de saint Jean de la Croix, l'art jouera par rapport à la plupart de ses actes un rôle de mesure et de point de repère en fonction de sa nécessité propre, de son utilité, de ses limites, de son obligatoire dépassement. Certes les enseignements retirés de la lecture de sainte Thérèse sont moins drus et moins complets que ceux découverts chez saint Jean de la Croix. Mais leur comparaison ne manque pas de saveur.

Il n'est malheureusement pas possible de résumer ce livre; ce serait sacrifier ce qui en fait la valeur : le sens de la précision et des nuances.

Une étude complémentaire sur Jean de la Croix et le Greco souligne que le drame véritable de ce dernier aura été de comprendre les sublimités de la mystique et de ne pouvoir en ressentir l'état.

Une liste commentée des ouvrages de saint Jean de la Croix termine cet ouvrage attachant. A. Thiry, S. J.

Mounier et sa génération. Coll. Esprit. Paris, Edit. du Seuil, 1956, 23 × 14 cm., 432 p. Prix : 900 frs.

De la volumineuse correspondance d'Emmanuel Mounier et de ses *carnets,* la piété d'une épouse a tiré un livre admirable. Sobriété exquise et discrétion parfaite de la composition et de la mise en page : Mounier parle et parle seul. Et l'on retrouve ou l'on découvre un homme robuste et sain, limpide, candide même, un catholique plus profondément animé par sa foi, plus filialement attaché à l'Eglise que ne le révèlent ses écrits publiés et ses discours publics. Preuve émouvante de l'inspiration ardemment et inflexiblement chrétienne du fondateur et de l'animateur d'*Esprit,* malgré d'inévitables maladresses et la discordance de certains collaborateurs.

Mounier avait un sens aigu des situations humaines et du travail secret de Dieu dans les âmes. De là son respect profond des autres et de leurs convictions, même à l'époque confuse et douloureuse de Vichy. De là, en particulier, son respect des incroyants. De là surtout, son respect sans discussion de l'Eglise jusque dans les défaillances des membres de sa hiérarchie et dans les campagnes menées contre lui. Ce respect fraternel ou filial jaillissait de sa charité théologale. C'est elle aussi qui explique la manière douloureuse, aimante et sereine dont il accueillit l'épreuve de sa petite Françoise.

Mais ce vivant portrait ne fait qu'un avec le fond sur lequel il se détache. Lucidement et passionnément fidèle à sa vocation de chrétien laïc, engagé dans le monde par toute la vigueur de son tempérament et par la force même de Dieu, Mounier fut, au sens plein et fécond du terme, l'homme de sa génération, l'homme qui la reflète tout entière et qui exerça sur elle une influence difficile à mesurer : elle déborda très largement les frontières de France et elle n'a pas fini de se faire sentir.

En lisant le livre que voici, en méditant même certaines pages qui le méritent, c'est toute la vie de notre époque, depuis le lendemain de l'autre guerre, qu'il nous est donné de revivre, et même de vivre de l'intérieur. Impossible d'écouter Mounier nous révéler, non ce qu'il pensa, mais ce qu'il fut et ce qu'il reste pour toujours, sans entendre l'appel qui se saisit de lui et qui sollicite tout chrétien à vivre et à agir.

Mounier est mort jeune — il n'avait pas cinquante ans —; il n'est pas mort trop tôt. Il ne pouvait être question pour lui d'achever son œuvre. Il n'eut jamais d'œuvre à achever. Essentiellement personnelle, toute vocation dépasse la personne qu'elle ébranle et qu'elle entraîne. *Esprit,* c'était Mounier. Il est vrai, et c'est pourquoi, peut-être, *Esprit* ne survivra pas indéfiniment à son fondateur. Mais Mounier ne s'identifiait pas à *Esprit.* C'est pourquoi son influence déborde la revue et sa mort la consacre. Influence qui n'est liée à aucun livre, pas même à ce livre magnifique qu'André Molitor intitule si heureusement « Mounier de nouveau parmi nous » (voyez son long et admirable compte rendu dans *la Revue nouvelle* de juin dernier). Elle est liée à notre fidélité à l'Eglise et à Dieu qui nous y engendra. A. Hayen, S. J.

W.-E. Peuckert. — *Pansophie.* Ein Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie. 2e édit., Berlin, E. Schmidt, 1956, 23 × 16 cm., xviii-533 p. Prix : 35 marks.

La seconde édition de cet ouvrage, considérablement remaniée et élargie, donne le fruit de recherches sur le développement de la magie et de sa philosophie depuis la fin du XVe siècle jusqu'au début du XVIIe, plus spécialement en Allemagne. Le grand mérite de ce volume est de ne pas se borner à retracer la doctrine des auteurs les plus importants, comme Paracelse, Weigel et Jakob

Böhme, mais de replacer cette doctrine dans un tableau plus général, où se discernent les divers courants de la magie naturelle, de l'hermétisme, de la magie noire, de l'alchimie, etc. Dans cette matière complexe et obscure, il n'est pas facile de pénétrer, et c'est un service appréciable que nous rend l'auteur en nous donnant une vue d'ensemble, bien fondée historiquement, de ce mouvement de pensée à l'époque de sa grande efflorescence. J. Galot, S. J.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

ANCIAUX P. — *Le sacrement de pénitence.* Louvain, Nauwelaerts, 1957, IV-168 p. 80 frs.

ANNE-MARIE. — *Qui me répondra? Explications et conseils à des jeunes filles.* Bruxelles, Foyer Notre-Dame, 1957, 64 p. 12 frs.

Apostolischen (Die) Väter. I. *Der Hirt des Hermas.* Hrsg. v. M. WHITTAKER. Berlin, Akademie-Verlag, 1956, XXVI-116-8 p. 17 marks.

ARSENIO D'ASCOLI, O.F.M.Cap. — *La predicazione dei cappuccini nel cinquecento in Italia.* Loreto, Libr. S. Francesco d'Assisi, 1956, 598 p. 2.000 lires.

AVRIL A. M., O.P. — *Le dimanche à la radio.* Tome II. Paris, Edit. du Cerf, 1956, 218 p.

BARLAAM CALABRO. — *Epistole Greche. I Primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste.* Ed. G. SCHIRO. Palerme, Salvatore Gino, 1954, XVI-360 p. 4.000 lires.

BARSOTTI D. — *Parle Seigneur.* Paris, Edit. de l'Orante, 1956, 124 p.

BAUDOUIN Ch. — *Y a-t-il une science de l'âme?* Paris, Fayard, 1957, 128 p. 300 f

BECQUÉ M., C.ss.R. — *Le cardinal Dechamps.* 2 vols, Louvain, Bibliotheca Alphonsiana, 1956, XVI-432 et 435 p.

Bijbels Woordenboek. 2e édit. Aflevering 4 : *Nacht-Samaria.* Ruremonde-Maaseik, Romen en Zonen, 1957, col. 1185-1504. 180 frs.

BÖHI A. — *Der Spätberufene Priester.* Fribourg, Universitätsverlag, 1956, 162 p. 12,45 frs.

BURROWS M. — *Les manuscrits de la mer morte.* Paris, R. Laffont, 1957, 494 p. 1.400 frs.

CHESTOV L. — *Sola Fide. Luther et l'Eglise.* Paris, Presses Univ. de France, 1957, VI-158 p. 700 frs.

Congrès (XVIe) eucharistique national : Rennes 4-8 juillet 1956. Rennes, Secrétariat du Congrès, 1957, 320 p. 810 frs.

CRISPINI GISLEBERTI. — *Disputatio Iudei et christiani et anonymi auctoris disputationis iudei et christiani continuatio,* edid. B. BLUMENKRANZ. Utrecht-Anvers, Het Spectrum, 1956, 84 p.

Culto (Il) del cuore di Cristo. Milan, Vita e Pensiero, 1956, VI-208 p. 450 lires.

DELHAYE Ph. — *Rencontre de Dieu et de l'homme. Foi, espérance, charité.* I. Paris-Tournai, 1957, Desclée et Cie, 164 p.

DELLAERT Dr R. et CARP Dr E. A. D. E. — *Nouvelles orientations de la psychiatrie infantile.* Paris-Lyon, Vitte, 1956, 192 p.

DELPINI Fr. — *Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della chiesa fino al secolo V.* Turin, Marietti, 1956, 138 p. 1.000 lires.

Dictionnaire de Théologie catholique. Tables générales par B. LOTH et A. MICHEL Fasc. 5 : *Dissimulation-Essence.* Paris, Letouzey, 1956, col. 1099-1264.

Directoire pour la pastorale de la messe à l'usage des Diocèses de France. Paris, Edit. du Vitrail, 1956, 108 p. 270 frs.

DRIOTON E., CONTENAU Dr G. et DUCHESNE-GUILLEMIN J. — *Les Religions de l'Orient Ancien.* Paris, A. Fayard, 1957, 144 p. 300 frs.

DUMÉRY H. — *La tentation de faire du bien.* Paris, Edit. du Seuil, 1956, 322 p.

ETIENNE J. — *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes.* Louvain, Publications Universitaires, 1956, XXVI-202 p. 160 frs.

Evangelisches Kirchenlexikon. Lief. 16-17 : *Jericho-Kamerun.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957, col. 257-512. 9,60 marks.

Exigences (Les) humaines de l'expansion économique. Lyon, Chronique sociale de France, 1956, 400 p.

Faith and Logic. Oxford Essays in philosophical Theology edited by B. MITCHELL. Londres, Allen & Unwin, 1957, VI-222 p. 21 sh.

FOLLIET J. — *A toi Caliban... Le peuple et la culture.* Lyon, Chronique sociale de France, 1956, 272 p. 670 frs.

GLUECK S. et E. — *Délinquants en Herbe.* Paris-Lyon, Vitte, 1956, 276 p.

GUITTON J. — *L'abbé Thellier de Poncheville.* Paris, Fayard, 1957, 160 p. 400 frs.

Homme (L') et son prochain. Paris, Pr. Univ. de France, 1956, 328 p. 1.080 frs.

KITTEL G. & FRIEDRICH G. — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Band VI. Liefer. 6-7. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1956, p. 321-448 9,20 marks.

KLAUSER Th. — *Petite histoire de la liturgie occidentale.* Paris, Edit. du Cerf, 1956, 144 p.

KRAUS H.-J. — *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart.* Neukirchen Kreis Moers, Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1956, XII-478 p. 24 ou 27,50 marks.

KREMER J. — *Was an den leiden Christi noch mangelt.* Bonn, P. Hanstein, 1956, XXIV-208 p. 22,50 marks.

LAZZARATO D. — *Iurisprudentia Pontificia. De metu, cc. 214 et 1087.* Naples, d'Auria, 1956, LIV-1380 p. 10.000 lires.

LE BRAS G. — *Etudes de sociologie religieuse.* Tome II. *De la morphologie à la typologie.* Paris, Presses Univ. de France, 1956, p. 397-820. 1.500 frs.

LEROUX J.-M. — *Athanase d'Alexandrie.* Paris, Edit. Ouvrières, 1956, 118 p. 330 frs.

LUTHER D. Martin. — *Werke.* Kritische Gesamtausgabe. *Die Deutsche Bibel.* Band 10. Hälfte 1. Weimar, H. Böhlaus, 1956, XVI-590 p. 55 marks; en souscription : 44 marks.

MASURE E. (Chan.). — *Le sacrifice du chef.* Paris, La Colombe, 1957, 408 p. 1.400 frs.

MATHIEU Cl. (Mgr). — *Vingt-cinq ans d'épiscopat. Œuvres choisies (édition jubilaire).* Dax, Evêché, 1956, XII-488 p., 12 grav. 1.200 frs.

MOELLER Ch. — *Littérature du XX^e siècle et christianisme.* III. *Espoir des hommes.* Paris-Tournai, Casterman, 1957, 512 p. 135 frs belges.

MOHLBERG L. C., O.S.B., EIZENHÖFER L., O.S.B. et SIFFRIN P., O.S.B. — *Missale Francorum (Cod. Vat. Reg. lat. 257).* Rome, Herder, 1957, XXVI-107 p., 6 hors-texte. 2.400 lires.

— *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV (80).* Rome, Herder, 1956, CXVI-454 p., 6 hors-texte. 9.800 lires.

MOLLAT F., S. J. — *Le Seigneur est mon berger.* Tome II. Paris, Aubier, 1957, 222 p. 600 frs.

NICOLAS Métropolite. — *Sermons.* Paris, Edit. de l'Eglise orthodoxe patriarcale russe, 1956, 458 p.

OULTREMONT (D') A. — *Les otages de Dieu. La vérité sur les camps de réfugiés.* Louvain, Edit. de la société d'études morales, sociales et juridiques, 1957, 125 p. 50 frs.

Pädagogik im Bild. Hrsg. v. Fr. HILKER. Fribourg-en-Br., Herder, 1956, XVI-562 p., 614 grav. 56 marks.

Papyrus Bodmer II. Evangile de Jean chap. 1-14. Publ. V. MARTIN, Cologny-Genève, Bibliothèque Bodmer, 1956, 152 p. 3 pl. 20 frs suisses.

PHILIPPOT R. — *Initiation à une démographie sociale.* Louvain, Edit. de la Société d'études morales, sociales et juridiques, 1957, 216 p. 114 frs.

Reallexikon für Antike und Christentum. Fasc. 22. Stuttgart, Hiersemann, 1957, col. 801-960. 12,50 marks.

Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. K. GALLING. Lief. 4. 3^e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1957, col. 289-384. 4,20 marks.

Renoncement (Le) dans la vie chrétienne selon saint Jean Eudes et ses disciples. Paris, Notre Vie, 1956, 144 p. 500 frs.

Répertoire général de sciences religieuses. 1951. Paris, Alsatia, 1955, XXXVIII-650 p. 6.000 frs.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*